CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
PATRONATO «RAIMUNDO LULIO» — INSTITUTO «FRANCISCO SUÁREZ»

LOS DONES DEL ESPÍRITU SANTO
Y
LA PERFECCIÓN CRISTIANA

POR EL

VEN. P. MAESTRO FRAY JUAN DE SANTO TOMÁS, O. P.

TRADUCCIÓN, INTRODUCCIÓN Y NOTAS DOCTRINALES DEL

R. P. FR. IGNACIO G. MENÉNDEZ-REIGADA, O. P.
MAESTRO EN S. TEOLOGÍA

MADRID
1948

APROBACIÓN DEL ORDINARIO Y DE LA ORDEN

Nihil obstat:

FR. THEOPHILUS URDANOZ, O. P.
S. Theol. Doct.

FR. BONIFACIUS LLAMERA, O. P.
S. Theol. Doct.

Imprimi potest:

FR. THOMAS S. PERANCHO, O. P.
Prior Provincialis

Imprimatur:

✠ FR. ALDINUS, O. P.
Episcopus Cordubensis
Cordubae, 6 januarii 1947.

Imprenta de Aldecoa - Burgos

INTRODUCCIÓN

I

EL HOMBRE

La unidad ibérica—en mala hora interrumpida—acababa de realizarse con la anexión de Portugal a España por Felipe II.

De Austria había venido a España Pedro Poinsot, acompañando al Archiduque Alberto, a quien Felipe II encomendó el gobierno de Portugal después de la conquista. Y con el virrey se fué también Pedro a Lisboa, la bella atalaya del Atlántico, que, cual sultana destronada, desdeñosa y arrogante, se recuesta en la ladera, mientras su esclavo el Tajo le lame los pies, antes de sepultarse en el Océano, sollozando elegías y rumruneando madrigales.

Allí conoció Pedro a María Garcés, linda y noble portuguesa, que le prendió el corazón y le ató con su coyunda al santo yugo del matrimonio, y antes de transcurrir el año, el 6 de julio de 1589, le daba su primer hijo, que en el mismo día de su nacimiento fué bautizado en la iglesia parroquial de Santa María de los Mártires, con el nombre de Juan Poinsot, que más tarde había de cambiar por el de Fray Juan de Santo Tomás.

Entre las caricias maternales se deslizó la infancia de aquel privilegiado niño, amamantado siempre por la leche de la piedad que de sus padres recibía. Mas apenas iniciada su adolescencia, es trasladado a Coimbra—*alma mater*, a la sazón, de la intelectualidad portuguesa—para dar comienzo a sus estudios.

Vuelve Alberto a Madrid, y toma por esposa a Isabel, la hija del monarca castellano, y parte luego a Flandes, como gobernador de los Países Bajos, llevando siempre consigo al padre de Juan como compañero fidelísimo. Pero Juan, con su hermano Luis, habían de permanecer aún por algún tiempo en Coimbra bajo los cuidados de su madre, siendo condecorados los dos hermanitos con el título de *Bachiller en Artes* el 11 de marzo de 1605. En octubre del mismo año, mientras Luis ingresa en la Facultad de Derecho de aquella famosa Universidad, Juan es incorporado a la de Teología, abriendo desde en-

tonces su alma a los albores de la ciencia divina, como una flor se abre para recibir las gotas del matinal rocío.

Mas pronto había de dejar las perfumadas auras del Mondego por las heladas brisas nórdicas. A principios de 1608, ya aparece en la Universidad de Lovaina defendiendo una tesis sobre el libre albedrío, como discípulo del maestro Samuel. Frecuentaba principalmente las aulas dominicanas, donde el maestro Fray Tomás Torres gozaba de gran renombre. En este mismo curso recibió el título de *Bachiller bíblico*.

En la escuela de los dominicos, con su trato y conversación, sintió el distinguido joven que su noble alma se iba encendiendo en divinos ardores y, a la luz fría de la ciencia que hasta entonces le había alumbrado, se añadía el fuego del amor que le abrasaba. Enamorado quedó de la eterna Sabiduría, y sólo a ella se propuso tomar por esposa.

Para esto necesitaba otra madre de más alta prosapia y de sangre más pura que la Universidad misma. La Orden dominicana fué la que atrajo desde el primer momento sus miradas, porque satisfacía plenamente sus ideales. Era la Orden de la Teología por antonomasia, la que tenía la *Verdad* por divisa, la que había criado hijos como Tomás de Aquino, la que encamaba más perfectamente la excelsa Sabiduría, que al mismo tiempo es vida y es intelecto, porque el entendimiento es la vida propia del hombre.

Bélgica, agitada entonces por graves turbulencias, no era el lugar más a propósito para la vida intensa del espíritu que Juan apetecía en el claustral recogimiento. Parte, pues, para España, llega a Madrid y solicita su ingreso en el Real Convento de Nuestra Señora de Atocha, del Orden de Predicadores. El 17 de julio de 1609 vestía el hábito blanco y negro, símbolo de la inocencia de la vida bajo la austeridad de la penitencia: y el 18 de julio del año siguiente emitía sus votos religiosos, a la edad de veintiún años. Abandonando el mundo, abandonó también la nobleza de sus apellidos para no llamarse en adelante sino Fray Juan de Santo Tomás.

En el mismo convento terminó sus estudios de Filosofía y Teología, siendo poco después nombrado Maestro de estudiantes. En 1620 fué trasladado al convento de Plasencia para enseñar Teología: mas poco tiempo permaneció allí, regresando pronto a Madrid con el mismo cargo. De Madrid fué enviado en 1625, como regente de estudios, al insigne convento de Santo Tomás, en Alcalá de Henares.

Entre tan esclarecidos maestros como entonces brillaban en Alcalá, pronto comenzó a refulgir Fray Juan como astro de primera magnitud.

El duque de Lerma había fundado en aquella Universidad dos cátedras de Teología, una de Prima y otra de Vísperas, que habían de desempeñar siempre religiosos dominicos. Desempeñaba la de Vísperas el Maestro Fray Pe-

dro de Tapia, que más tarde fué Obispo de Segovia, el cual trabó con Fray Juan tan íntima amistad, que le tomó por consultor universal y padre de su espíritu, aunque más joven que él. Y cuando Fray Pedro fué promovido a la cátedra de Prima, sucedióle Fray Juan en la de Vísperas, y cuando aquél fué investido de la dignidad episcopal, en Fray Juan encontró también para la de Prima su sucesor. Ya para entonces había sido Fray Juan condecorado con el supremo magisterio en Teología, a petición del Capítulo celebrado en Benavente en 1633.

Las virtudes del humilde religioso llamaban la atención de cuantos le conocían, más todavía, si cabe, que su ciencia. Compartía el tiempo entre el estudio y la oración, siempre amante del retiro y de la soledad de su celda. Allí tomaba sangrientas disciplinas y se ejercitaba en otras obras de penitencia. En la traza de sus vestidos y en el ajuar de su celda resplandecía su amor a la pobreza evangélica, a pesar de los muchos regalos que se le hacían, los cuales jamás recibía sin pedir el competente permiso, y todos le parecían pocos para repartir a los pobres. Y entre los pobres repartía igualmente, con licencia de sus superiores, los emolumentos de su cátedra y lo que producía la venta de sus libros. Era tal su mansedumbre, que, aunque en las discusiones escolásticas le tratasen, a veces, con palabras mordaces, e insolentes—cosa muy propia de los que menos saben y menos razón tienen—, siempre contestaba con la mayor dulzura, sin darse siquiera por aludido de la ofensa.

El horror que sentía por las dignidades y prelacías da buen testimonio de su humildad bien acrisolada. Por dos veces fué elegido Prior de su convento de Atocha, y ambas renunció con energía inapelable. También declinó la cátedra de Vísperas de la Universidad de Salamanca, que le fué ofrecida como de mayor honor que la Complutense. Pero más se conturbó su espíritu humilde con la noticia de que el rey le había propuesto para un obispado; y cuando más tarde se vió en la precisión de aceptar el cargo de confesor de Felipe IV, que la obediencia le imponía, fué con la condición de que jamás se había de pensar en él para otras dignidades.

Mas la fama de Fray Juan de Santo Tomás corría por toda España, y de todas partes acudían a él para consultarle y encomendarle los asuntos más delicados. Fué nombrado Calificador del Consejo Supremo de la Inquisición española, y a él se encomendó, con otros teólogos de nombradía, la confección del nuevo *Indice de libros prohibidos*.

Los disturbios de Portugal y de Cataluña obligaron a Felipe IV a alejar de sí al valido conde-duque de Olivares y a su confesor Fray Juan Antonio de Sotomayor, anciano decrépito de casi noventa años. Y queriendo el rey dar otro sesgo a su política y otro rumbo a su gobierno, pensó en traer a la Corte, para dirigir su conciencia, al maestro Fray Juan de Santo Tomás, como el hombre más competente que en sus reinos tenía. Cuando partió para Madrid,

compelido a aceptar el cargo, pálido y tembloroso, se despidió de los religiosos, diciendo: "Aquí se acabó mi vida; he muerto; rogad por mí." Y ni una palabra más pudo articular, embarazado por la pena, que, como dogal, apretaba su garganta.

Antes de tomar posesión de su cargo, envió a preguntar al rey si estaba dispuesto a escuchar y seguir siempre la verdad, sin eufemismos ni lisonjas; y sólo cuando obtuvo una respuesta afirmativa, comenzó a ejercer su oficio. Corrían los primeros meses de 1641.

Ni su humildad, ni su pobreza, ni su espíritu de oración y penitencia se resintieron con el cambio de su celda por la real morada. Y mucho menos se entibió su ardiente caridad para con los pobres, suplicando al rey que el estipendio anual que por su oficio había de darle, a los pobres se destinase íntegramente, y a él sólo lo necesario para mantener sobriamente su vida y la de su compañero, cual convenía a dos religiosos que habían profesado pobreza.

Uno de los primeros y más saludables consejos que dió al monarca fué que no descargase el peso del gobierno sobre ningún valido, por muy singulares prendas de que estuviese dotado, sino que gobernase él mismo, como era su deber, y en los asuntos difíciles que le ocurrieran, requiriese el consejo de las personas más adecuadas al caso, según la índole del negocio. Cosa que el rey comenzó desde el momento a practicar, con gran contento de la nación y buena marcha de la política.

Noticioso el Nuncio de Su Santidad del altísimo concepto y entrañable estimación en que el rey tenía a su confesor por el caudal inmenso de prudencia y de santidad que en él descubría, suplicó a Fray Juan que encomendase al rey la más perfecta sumisión y reverencia al Vicario de Cristo, como a un rey católico convenía. A lo cual contestó el preclaro varón que era holgada esa súplica, pues bien encomendado se lo tenía.

En medio de la suavidad y dulzura de su trato, era enérgico y contundente cuando se trataba de decir la verdad, a la cual tenía por única señora de sus pensamientos y de sus palabras. Y así, en los Consejos reales, muchas veces la sostuvo con firmeza contra las impugnaciones de todos los otros consejeros, que no estaban tan atentos al bien de la nación cuanto a sus miras y medros personales. Por esta libertad y franqueza en el hablar, cosa que algunos calificaban de rudeza—sello peculiar de los hijos de Santo Domingo, que sólo a la verdad rinden pleitesía—, fué por lo que alcanzó mayor prestigio ante el cristiano monarca, avezado al trato de los cortesanos, que sólo entienden de falacias y disimulos. El venerable Maestro, entre las vanidades, liviandades, intrigas y ambiciones de la corte, podía decir siempre con el Apóstol San Pablo: *Nostra autem conversatio in coelis est:* "nuestra conversación es en los cielos". Así pudo declarar a la hora de su muerte que "jamás en el espacio de treinta

años había enseñado cosa, de palabra o por escrito, que no la creyese conforme a la verdad... Y que nunca había aconsejado al rey cosa alguna que no creyese redundaría en mayor servicio de Dios, provecho de la nación y beneficio del mismo príncipe".

Todos los que necesitaban el favor del rey, ricos y pobres, nobles y plebeyos, acudían a Fray Juan para que recomendase su causa, bien seguros de que con esto solo ya encontrarían buena acogida. Él a todos recibía con el mayor interés y cariño, lo mismo a los altos que a los bajos, y tomaba por suya la causa de ellos si le parecía justa y recomendable.

Para el rey, y a ruegos del mismo, hizo como un directorio espiritual, "digno de un pecho fuerte y de un varón íntegro", en el cual le expone con libertad evangélica todas sus obligaciones, no sólo como persona privada, sino como gobernante de tan dilatados dominios.

La guerra de Cataluña iba tomando un cariz poco halagüeño. Apenas posesionado de su cargo el Venerable Padre, aconsejó al monarca que se presentase él mismo en el campo de operaciones para alentar a sus ejércitos. Con este objeto partió don Felipe para Zaragoza, acompañado siempre de su confesor. Y, en efecto, la guerra comenzó a tomar un aspecto muy diferente.

En Zaragoza indujo al rey para que fuese a visitar a la venerable Sor María de Agreda, cuya fama de santidad corría por todas partes. Ambos la visitaron y conversaron con ella el 10 de julio de 1643, y de entonces data la amistad que Felipe IV mantuvo con la Venerable, como consta por su epistolar correspondencia. De ella decía Fray Juan que "él firmaría de su nombre y probaría en cualquier concurso de teólogos, que la Madre Sor María de Jesús estaba ilustrada con ciencia infusa sobrenatural, y que de esto había hecho él la experiencia...". Claro está que esto no es ninguna aprobación de sus escritos, los cuales el confesor real probablemente no habrá conocido

Y es de advertir que Juan de Santo Tomás no era un teólogo puramente especulativo, como tantos otros, sino que tenía gran experiencia de las cosas divinas, tanto porque él mismo vivía intensamente la vida sobrenatural, cuanto por el trato y dirección de otras almas que caminaban hacia las cumbres de la santidad.

A fines de 1643 vuelve con el rey a Madrid, y entonces se ocupa de la reforma de las órdenes religiosas, que ya empezaban a decaer del espíritu y observancia que en el siglo anterior habían alcanzado. Reúne a los superiores de todas ellas y les expone sus propósitos: mas apenas ninguno se muestra conforme, unos porque piensan que la reforma no les es necesaria, y otros porque creen que debe dejarse a cada Orden que se reforme por sí misma, sin que tenga que intervenir el rey en estos asuntos. Nada se hizo. Si se hubieran llevado a cabo los planes de este humilde fraile, cortando de raíz los pequeños

abusos que comenzaban a observarse, no hubiera sobrevenido la decadencia del siglo XVIII, que lleva consigo la extinción casi total de las mismas órdenes un poco más tarde.

Fracasado este negocio, vuelve con Felipe IV a Zaragoza, donde fué requerido para intervenir en otro asunto. La Universidad de Lovaina se había negado a recibir la bula de Urbano VIII *In eminenti*, en la cual condenaba el jansenismo, pretextando que era errónea y obrepticia, como arrancada por los engaños y falacias de los molinistas. A este fin, acudía al que en otro tiempo había sido su alumno para que se interpusiera la autoridad real eximiendo a la Universidad de la promulgación de la bula. Pero Fray Juan, al mismo tiempo que esta demanda, recibió otros informes en que se ponían de manifiesto los engaños de los jansenistas; y así, se abstuvo de resolver nada en asunto de tanta monta, hasta pedir al gobernador de Bélgica una información más amplia y verídica, la cual no sabemos le haya llegado, por haber acaecido pronto su muerte.

Aún duraba la guerra de Cataluña, y Felipe IV, acuciado por su confesor, parte de Zaragoza para el mismo campo de batalla. Derrota a sus enemigos y pone sitio a Lérida, donde trataban de hacerse fuertes, permaneciendo él en Fraga mientras aquella ciudad se rendía. Allí, el venerable confesor, súbitamente atacado por alta fiebre, conoce que es llegado el fin de sus trabajos y se dispone para comparecer ante el divino acatamiento. Hace confesión general de toda su vida, y cuando ve llegar a su presencia a Jesús Sacramentado, que venía a confortar su alma para aquel último viaje, vestido con el hábito de su Orden y postrado de rodillas, hace su profesión de fe y la protesta de que se ha hecho mención anteriormente. Poco después, con el rostro sereno y el espíritu rebosante de alegría porque se acercaba ya la que había de librarle de las cadenas de este cuerpo, duerme plácidamente en el Señor el día 17 de junio de 1644. Acababa de cumplir cincuenta y cinco años.

La Virgen Santísima, de quien fué devotísimo, defendiendo tenazmente el misterio de su Inmaculada Concepción y dedicándole su primera obra como a Madre cariñosa, le habrá tomado en sus brazos para presentarle al Hijo divino como otro hijo predilecto. Y Santo Tomás de Aquino, cuyo nombre había adoptado, cuyas doctrinas había siempre seguido y enaltecido, al cual desde el comienzo de su vida religiosa se había propuesto imitar en todo, le habrá salido al encuentro para compartir con él la aureola de los Doctores. Sus restos mortales fueron trasladados a su convento de Atocha y sepultados en el Capítulo.

Tal era el hombre que con el nombre de Fray Juan de Santo Tomás conocemos. Español por naturaleza, pues a España pertenecía Lisboa en aquel tiempo, donde él vió su luz primera. Más español por gracia, pues en la espa-

ñolísima villa de Madrid tuvo por madre a la españolísima Orden dominicana, que le engendró de nuevo, dándole un nuevo ser y un nuevo nombre, le crió y le llevó en sus brazos hasta su última hora. Y más español aún por su vida, toda consagrada al servicio de Dios y de la patria, y por su espiritual fisonomía, pues era de la traza de tantos grandes hombres que en nuestro siglo de oro han florecido. "Uno en persona, múltiple en el oficio, servidor de Dios, del rey y del orbe: de Dios, con el alma; del rey, con la vida, y del orbe, con la pluma." Así reza su epitafio.

II

LA OBRA

Con la desaparición de este ilustre hijo de Santo Domingo, la ciencia española—y podemos decir también la ciencia católica—entraba en franco período de decadencia. Fray Juan de Santo Tomás es el último de los grandes teólogos escolásticos que durante cinco siglos alumbraron el mundo con el faro potentísimo de su razón, asentado sobre la roca inconmovible de la fe. Hasta él, la Filosofía y la Teología escolásticas caminaron siempre con pasos ascendentes, siendo él como digno coronamiento de ese almenado e indestructible castillo de la Escolástica, cuya llave, después de él, por perdida se tuvo casi hasta nuestros días. Dejando aparte a Santo Tomás, que con nadie puede parangonarse, su humilde discípulo bien puede competir con los más encumbrados teólogos de la cristiandad, si es que no les excede a todos bajo algunos aspectos.

Su talento extraordinario penetra hasta lo más profundo de las cuestiones, con una clarividencia y una sutileza, a veces, que no desmerece del gran Cayetano, esgrimiendo siempre una lógica formidable para triturar las opiniones contrarias y los argumentos de sus adversarios.

Mas no tropieza él con el escollo en que suelen naufragar los ingenios demasiado sutiles, que se entusiasman a veces tirando de la hebra delicada que van hilando con su raciocinio y, sin darse cuenta, se desvían de la verdad por dejar sueltos otros cabos que debieran también entrar en su madeja. No es hombre unilateral que mire la verdad sólo por una cara, sino bajo todos los aspectos, para formar sobre ella un juicio integral y plenario.

Por otra parte, dado el tiempo en que ha vivido, no tenía que ir abriendo trecha por el laberinto de las cuestiones, como a muchos de sus predecesores ocurría, sino que tenía a su disposición todos los materiales que la tradición escolástica había ido labrando: podía contemplar desde su altura las luchas

seculares con que se habían derrumbado errores y sistemas menos consistentes, y, con más seguridad y garantía de acierto, establecer sus conclusiones.

Mas resalta de un modo singular en Juan de Santo Tomás su adhesión inquebrantable a las doctrinas del Angélico Doctor, a quien había tomado por especial patrono, tanto en su vida intelectual como en su vida práctica. Seguramente que en esta como religiosa veneración a las enseñanzas del Maestro, ninguno le aventaja y son muy pocos los que le igualan. Para convencerse de ello, basta leer su *Tratado de la aprobación y autoridad de la doctrina angélica de Santo Tomás.*

Y no era esto ninguna cosa postiza, sino que del hondón de su alma le salía. Cuando, hace muchos años, leí por primera vez en Juan de Santo Tomás la cuestión tan discutida del aumento de la caridad por los actos remisos, quedé maravillado al ver que él declara ingenuamente que había defendido hasta entonces la opinión de Báñez: mas unas palabras del Angélico que encontró más tarde—de bien dudosa interpretación, por cierto, pero que a él le parecieron contrarias a dicha sentencia—le hicieron vacilar, y no sólo vacilar, sino inclinarse por la opinión de sus adversarios como más probable. Esto demuestra paladinamente su escrupulosa fidelidad al Maestro—al mismo tiempo que su honradez científica—y que siempre tenía su alma abierta a la luz, sin encerrarse jamás, como tantos lo hacen, en la torre de marfil de sus propias lucubraciones. El amor entrañable a la verdad revelada y el profundo respeto a los Santos Padres fueron en el Angélico una pauta segura para llegar al conocimiento de la verdad plena; y en su humilde discípulo fué la adhesión firmísima y veneración constante a su esclarecido Maestro como la estela luminosa que siempre le guiaba.

Y hay en Juan de Santo Tomás otro factor importantísimo, según creemos, que le hace superior a otros muchos teólogos eminentes. "La vida—había escrito el Doctor Angélico—conduce al conocimiento de la verdad." Y él mismo asegura también que el tumulto de la fantasía y el amotinamiento de las pasiones son impeditivos de la contemplación. Cuando se trata, sobre todo, de verdades altísimas, cuales son las verdades teológicas, no es posible que el espíritu llegue a penetrarlas, aun humanamente, si no se eleva sobre el tráfago de las cosas humanas, abstrayendo cuanto le sea posible de la materia y meciéndose en una atmósfera más sutil y más pura. Por eso el mismo Angélico Doctor declara que más había aprendido él a los pies del Crucifijo que en todos los libros de los hombres.

Pues no podía decir mucho menos su fiel imitador y discípulo. La pureza de su vida era admiración a cuantos le trataban, por su desprendimiento de todo lo terreno: honores, dignidades, bienes materiales, comodidades o pasatiempos; así como por su recogimiento y silencio interior y exterior, que conservaba

siempre, aun en medio de los incesantes ajetreos y preocupaciones de la Corte. Y, a imitación de su Maestro, jamás comenzaba su estudio sino por la oración, no sólo para pedir a Dios sus luces, sino también para elevar su espíritu a regiones más altas, donde la verdad divina mora. Y cuando esto no bastaba y no acababa de ver clara una cuestión o dificultad que se le ocurría, empuñaba las disciplinas y se azotaba fuertemente, a veces durante varios días consecutivos, hasta que la verdad deponía su esquivez y se presentaba desnuda a su fiel enamorado.

Así lo manifestó él mismo a uno de sus más íntimos discípulos, que declara haber visto muchas veces, no sólo las paredes de su celda copiosamente ensangrentadas, sino también salpicados de sangre sus propios libros y sus escritos.

Quien de este modo amaba la verdad, haciendo por alcanzarla tan cruentos sacrificios; quien de este modo purificaba su mente de toda escoria de carne o de materia—porque la potencia cognoscitiva de un ser está en razón inversa de su materialidad—; quien de este modo la imploraba al cielo, justo es que recibiese sus visitas y llegase a cohabitar con ella.

De ahí provenía, ciertamente, ese aplomo y serenidad de juicio que en Juan de Santo Tomás descubrimos; ese tino para desenmarañar las cuestiones más intrincadas, y, sobre todo, ese como sentido de la verdad divina, que muchas veces se revela en sus escritos, y muy particularmente en su tratado de los dones. La verdad teológica no era para él cosa muerta, sino como sangre de su misma alma.

En medio de esas cualidades de fondo que avaloran la obra científica de Juan de Santo Tomás, hay otras, sin embargo, que le hacen desmerecer. Su estilo es descuidado, incorrecto, oscuro en bastantes ocasiones, aunque siempre vigoroso y expresivo. Claro está que la precisión filosóficoteológica y el tecnicismo escolástico no son muy propicios a la elegancia de la forma; mas esto no es motivo suficiente para semejante abandono. Y si tenemos en cuenta que hay algunos trozos de sus obras, como los prólogos y dedicatorias, de corte clásico y elegante lenguaje, llegamos a la conclusión de que esa incuria al escribir no procedía de ignorancia del latín ni de carencia de arte literario, sino de otra cosa cuya explicación nos parece alcanzar.

El uso corriente en las escuelas, sobre todo entrado ya el siglo XVII, al acentuarse el barroquismo literario, era emplear ese lenguaje semibárbaro, a pesar de las diatribas del humanismo. Era como un alarde de que sólo se buscaba la verdad, sin afeites ni atavíos. Así como los atenienses llegaron a prohibir que los oradores, en el Areópago, accionasen al pronunciar sus discursos, no fueran a convencer más por la mímica que por la fuerza de sus argumentos, así en las aulas de la Edad Media, por virtual consentimiento, estaba como proscrita la forma literaria, no fuese ésta la que fascinase y atra-

jese a los discípulos con preferencia a la verdad misma. La Escolástica era como el Diógenes de la Historia, que hacía gala de los harapos que le cubrían para que más resaltase el fausto interior y la magnificencia del espíritu. Y ése fué uno de los motivos principales de que los grandes tesoros del saber medieval quedasen como resellados en las arcas de sus infolios.

No es de extrañar, por tanto, que este ilustre Maestro se acomodase al estilo común de las aulas. Y como sus obras apenas son otra cosa más que la transcripción de sus verbales explicaciones, nadie puede buscar en ellas los primores del estilo ni las exquisiteces del lenguaje.

Y aún hallamos otro defecto, más principal acaso, que denota cierto descuido y abandono. Es el desorden que a veces se observa en la exposición de las ideas. A propósito de una cuestión cualquiera, salen otras que bien merecían capítulo aparte, y en ocasiones encontramos al final cosas que mejor nos parecerían al principio. Él va siguiendo espontáneamente la trama de sus raciocinios, sin ajustarse a un cuadro previamente elaborado, cosa tan necesaria para que la exposición resulte ordenada y clara.

Esto, ciertamente, tiene disculpa en un hombre que ha escrito tanto y tan fundamentalmente, con una vida tan corta y estando abrumado por el peso de otras muchas gravísimas ocupaciones. Mas, sin duda, será ésa la causa de que sus obras no sean tan leídas y consultadas como ellas merecen.

En efecto, nuestro Venerable Maestro, en el corto plazo de veinticinco años, pudo escribir, aparte de otros opúsculos de menor enjundia, sus dos obras magnas: el *Cursus philosophicus* y el *Cursus theologicus*, que encierran casi todo el saber de los siglos medios. Comenzó a publicar el *Cursus philosophicus* en 1631, y el *Cursus theologicus* no pudo él acabar de publicarlo, sorprendido por una muerte prematura. Lo último que, desde Zaragoza, yendo a la expedición de Cataluña en compañía del rey, mandó a Madrid para su publicación, fué el hermosísimo tratado *De donis*, pocos meses antes de su preciosa muerte. Ése fué el broche de oro con que se cierra una vida tan sabiamente vivida, el canto de cisne de su glorioso paso a la eternidad.

Lo restante de su obra, a lo cual seguramente no había él dado su última mano, fué publicado más tarde por Diego Ramírez, su discípulo y confidente, que era depositario de sus escritos.

III

LOS DONES

El tratado de los dones es de lo más característico que ha salido de la pluma del glorioso sabio dominico, y bien puede asegurarse que es lo mejor que hasta el presente se ha escrito sobre tan difícil e interesante materia. Es el comentario a la cuestión 68 de la I-II de la *Suma Teológica* de Santo Tomás, formando parte, como queda indicado, del monumental *Cursus theologicus*.

La mayoría de los teólogos escolásticos tratan muy a la ligera las cuestiones referentes a los dones, tal vez porque no se han dado exacta cuenta de la importancia máxima que tienen, lo mismo, en el orden especulativo, para la verdadera ciencia teológica, que, en el orden práctico, para formarse una idea exacta de lo que es o debe ser la vida cristiana. De ello se resiente, indudablemente, la ciencia teológica, porque la doctrina de los dones proyectaría su luz sobre otros muchos problemas de distintos tratados de la Teología, como los de la Trinidad y de la Gracia. La parte moral, especialmente, queda truncada y manca sin el estudio de los dones del Espíritu Santo; y así, se nos presenta una moral que no nos da idea siquiera de lo que es la vida cristiana en su apogeo, en su plenitud exuberante, sino en algunos trazos rudimentarios que apenas dibujan más que su silueta exterior.

Y no digamos de la Ascética y la Mística, con la multitud de problemas que en su mismo seno o en torno de ellas se han suscitado en estos últimos tiempos, los cuales sólo en el estudio teológico de los dones podrán hallar una solución adecuada. Mientras no se estudie la mística por principios teológicos, no saldrá de mantillas en cuanto a ciencia, aunque en el orden práctico haya llegado a la mayor altura, aun de orden y sistematización, como lo vemos en nuestros grandes autores místicos. Y ese estudio teológico de la mística no puede efectuarse sin el estudio fundamental de los dones, que son la causa eficiente y formal de toda la vida mística. Ciencia es el *conocimiento de una cosa por sus causas*, según la definición tradicional; y sin el estudio de los dones, la mística queda reducida a una concatenación de fenómenos, que se producen sin suficiente razón de ser. No es extraño, pues, que para los anticientíficos de la mística venga ésta a ser como algo esporádico en la vida cristiana, como una excrescencia sin objeto ni sentido, que tal vez la hermosea en ocasiones, pero que no hace más falta que un lunar o una verruga en el rostro. Y esto prácticamente vienen a afirmar también los que retraen a las almas de esos caminos.

Juan de Santo Tomás concede a este tratado toda la importancia que se merece, estudiándolo con una amplitud, una profundidad y un afán no inferiores a los que emplea en los más arduos y transcendentales de la teología. Por este motivo, con razón ha sido llamado el *teólogo de los dones*.

Para poder apreciar algo de la importancia que los dones tienen, tanto en la teología como en la vida cristiana, hay que echar de antemano una ojeada sobre el puesto que ocupan y la función que desempeñan en el concierto de las cosas sobrenaturales.

La teología tiene por objeto a Dios en cuanto ser sobrenatural, inaccesible a toda razón creada *(objectum formale quod)*. Pero nuestra teología, aunque tiene por objeto a Dios como es en Sí mismo, no puede llegar a Él sino en cuanto al hombre se comunica; de tal suerte, que pudiéramos decir que el objeto de la teología humana es Dios comunicándose sobrenaturalmente al hombre. Y ese comunicarse Dios al hombre, en el orden objetivo, es elevar al hombre a un orden sobrenatural y divino; es atraerle a Sí, introducirle en el mismo seno de la Divinidad, meterle en su misma entraña, engendrándole otra vez en Él y haciéndole participante de su vida íntima.

Pues si ése es el objeto de nuestra teología, toda ella se reducirá al estudio de esa comunicación de Dios al hombre. Unas brevísimas indicaciones nos lo harán ver con claridad.

Todo el orden sobrenatural es efecto del amor infinito que Dios tiene al hombre, amor total, de amigo verdadero, que no se sacia sino con la donación y entrega de Sí mismo al ser amado, que, en este caso, es el bien más grande que puede ser, por ser eterno e infinito. A impulsos de ese amor, Dios se da al hombre uniéndose misteriosamente con él por medio de su gracia, que es una participación de la naturaleza de Dios y hace al hombre divino, semejante a Aquel a quien se une. La gracia es esa semilla de Dios *(semen Dei)*, que dice el evangelista San Juan, en virtud de la cual Él vive en nuestras almas infundiéndonos su vida divina, en ellas mora como en su templo vivo y en su seno las introduce, haciéndose un solo espíritu *(qui adhaeret Deo unus spiritus est)*. Tal es el misterio de la gracia y el misterio de la inhabitación de Dios en las almas, punto culminante de toda nuestra teología y de toda la vida cristiana. El Espíritu Santo, amor personal entre el Padre y el Hijo, viene a ser, de ese modo, el centro vital de esa vida divina en el alma participada, que entrama todo el ser del hombre como con nervios motores y sensitivos y con arterias que llevan el jugo vital a todas las partes del organismo, sobrenaturalizándolo todo.

Pero esa donación de Dios al hombre no sería efectiva si el hombre no conociese el tesoro que recibe. Lo que no se conoce, formalmente no se posee ni se ama, porque el amor procede del conocimiento; y de lo que no se ama,

no se gozá. De poco le serviría a un rústico tener materialmente una piedra preciosa si no sabe lo que es y lo que vale. Por eso, cuando Dios se comunica al hombre por su gracia, se le comunica también por la revelación, abriéndonos su pecho divino para dejarnos entrever sus arcanos. La revelación, que es la base y principio de toda nuestra teología *(objectum formale quo)*, nos descubre quién es Dios: Uno en sustancia y Trino en personas, con todos los misterios sobrenaturales que en Él se contienen o a Él se refieren. Y así como la primera comunicación de Dios al hombre en el orden del ser, que incluye una presencia física y substancial con derecho de posesión, se verifica por medio de la gracia, que hace al hombre divino, disponiéndole para vivir la vida divina: así, cuando se le comunica exteriormente por la revelación, le dispone para conocerle sobrenaturalmente por la fe, que es una participación del conocimiento que Dios tiene de Sí mismo. Y para que sea plena esa posesión de Dios y podamos gozar de Él, se nos comunica también por la caridad, que es una participación del amor con que Dios se ama. A estas dos comunicaciones de Dios—en el orden intelectivo, por la virtud de la fe, y en el orden afectivo, por la de la caridad—se añade la virtud de la esperanza, que es como un suplemento de las dos anteriores, por la imperfección propia de esta vida, ya que la fe no es un conocimiento claro y sin celajes, como el amor ansía, y la caridad de acá no es consumada ni puede, por defecto del conocimiento, producir el gozo pleno.

Con estas tres virtudes ya puede el hombre vivir en acto la vida divina que se le ha infundido con la gracia. Cuando Dios se le entrega substancialmente, vitalmente, le hace participante de su naturaleza, de su conocimiento y de su amor, haciéndole semejante a Él, con la esperanza de que un día podrá gozar de Él y ser feliz como Él.

Pero el hombre no deja de ser hombre ni deja de vivir su vida propia cuando pasa a ser dios por participación y empieza a vivir esa nueva vida divina. Hombre permanece, con su cuerpo y con su alma, con sus sentidos y facultades, con sus actividades y operaciones. En este supuesto, resultaría un ser monstruoso y antitético si no se le infundiesen con la gracia otros principios de operación también sobrenaturales, que son los hábitos de las virtudes morales infusas, las cuales vienen a informar y cualificar sobrenaturalmente nuestras facultades, para que nuestros actos físicamente humanos sean también participativamente divinos, entrando en el orden general de esa vida sobreañadida. Con estas virtudes morales infusas es como puede el hombre vivir a lo divino su propia vida humana, ya que las virtudes teológicas le hacen vivir participativamente la vida divina en sí misma, pues tienen por objeto al mismo Dios. Con ellas se destruye la antinomia que existiría en el hombre si tuviera que vivir simultáneamente esa vida divina y su propia vida humana.

porque ésta pasa también a la categoría de lo divino al recibir tales principios sobrenaturales de operación.

De lo dicho se puede colegir cuál sea la función propia de los dones. El Espíritu Santo, habitando en el alma, es el centro motor de toda nuestra vida sobrenatural. Esta vida, substancialmente, nos la comunica por la gracia, que diviniza la misma substancia del alma; en orden a las operaciones divinas, por la virtudes teológicas, que tienen a Dios por objeto y son participación de sus mismas operaciones; y en orden a las operaciones humanas, por las virtudes morales infusas, que cualifican a lo divino nuestra propia actividad respecto de las cosas creadas.

Con la gracia y las virtudes infusas tenemos, por consiguiente, todo nuestro ser sobrenaturalizado. Pero estas virtudes, al infundirse en nosotros, toman el modo nuestro, según aquel axioma filosófico que dice que "todo lo que se recibe en un sujeto adopta el modo del sujeto en que se recibe". Por este motivo, sus operaciones tienen que ser imperfectas, pues carecen del modo sobrenatural que les sería propio. Y para dar a los actos de las virtudes el modo sobrenatural que les corresponde, se requieren los dones del Espíritu Santo, que son como un suplemento de las virtudes infusas, para que ellas puedan producir actos perfectos. De suerte que no se puede vivir con perfección la vida sobrenatural y divina sin la acción de los dones del Espíritu Santo.

Esos dones dan a nuestras facultades la docilidad para dejarse mover por el Espíritu Divino, que es el único que puede despojar nuestros actos de sus modos rastreros, para investirlos de su modo propio, cuando obra en el alma como principio propulsor y agente principal. En efecto, mientras sea la razón humana, aun ilustrada por la fe, la regla y principio motor de nuestras operaciones, se les tiene que descubrir la hilaza, y, por más que procedan de virtudes divinas, siempre llevarán el estigma de lo humano, por ser la razón la norma que las regula. Sin la actuación de los dones, el Espíritu Santo no sería el centro propulsor de toda nuestra vida sobrenatural, o, mejor dicho, nuestra vida no sería totalmente sobrenatural, porque la actividad humana se sobrepondría a la actividad del Espíritu Santo, y la belleza divina de nuestros actos sobrenaturales quedaría eclipsada con la excreción de nuestras miras humanas y disfrazada con la zamarra de nuestros groseros modos.

Constituído así el Espíritu Santo en verdadero centro vital de nuestra vida sobrenatural, y dispuesta el alma por los dones para dejarse mover con agilidad y soltura por su soplo divino, es como únicamente podemos vivir en acto la vida de Dios en su plenitud, según el estado propio de la vida presente. La fe, por los dones de entendimiento, sabiduría y ciencia, sin trasponer las fronteras del misterio, pierde su carácter enigmático y especular, dejándonos

entrever las realidades divinas en la transparencia de un conocimiento experimental de Dios; y las verdades dogmáticas dejan de ser fórmulas yertas incrustadas en nuestro entendimiento como cosa adyacente y extraña, para entrañarse en la misma médula de nuestro ser y formar el núcleo de nuestra vida sobrenatural. Y entonces es cuando se piensa a lo divino, y se ama a lo divino, y se siente a lo divino; al mismo tiempo que, por los otros dones, se obra también a lo divino.

De este modo, así como el hombre se constituye por la vida racional y mientras la razón no actúa no vive en acto su propia vida, así el cristiano, en cuanto cristiano, se constituye por esta vida sobrenatural que se le infunde, y mientras el Espíritu Santo no la actúa por sus dones, no puede vivirla en acto sino de un modo germinal e incipiente. Si Dios se comunica al hombre por la gracia, le da por la fe una noticia remotísima de lo que Él es y se pone a su alcance por la caridad, es para que por los dones empiece a experimentar el tesoro que ha recibido, a poseerle y saborearle en anticipos inefables que a gloria saben, hasta que en la gloria llegue a poseerle plenamente.

Concretándonos ahora al orden especulativo solamente, todo el conocimiento que de Dios podemos alcanzar por nuestro estudio y raciocinio sobre la base de la fe, no es ni sombra de lo que el Espíritu Santo nos puede dar por sus dones de sabiduría y entendimiento. La teología especulativa se apoya en las verdades de la fe, declarándolas a nuestro modo para hacérnoslas inteligibles según las posibilidades de nuestra flaca inteligencia. Mas, al hacérnoslas de este modo inteligibles, las desfigura y empequeñece por adaptarlas a nuestra exigua capacidad natural. No de otro modo, para mirar al sol, tenemos que servirnos de un cristal ahumado. La frase del Apóstol cuando dice que vemos sólo "por espejo y en enigma", expresa la índole de este conocimiento con toda exactitud.

Por el contrario, el conocimiento de las verdades de fe que se alcanza por los dones es del mismo orden sobrenatural de la verdad a que se refieren y la declara en sí misma, sin el espejo de las criaturas ni el enigma de nuestras fantasías. Por los dones se conoce la verdad divina como es en sí, aunque siempre a través de la niebla de la fe, que pasa a ser clara y transparente; mas ya no es esa verdad desfigurada en el espejo de las cosas creadas ni pintada de color humano por nuestras propias facultades para poder percibirla. ¿No merecen, pues, un lugar preeminente en el estudio de la teología los dones del Espíritu Santo, por los cuales se alcanza el conocimiento de Dios y de todos los misterios sobrenaturales más perfecto y elevado que en esta vida se puede tener?

Dos consecuencias queremos dejar aquí bien consignadas, a modo de resumen de lo que antecede:

Sea la primera, que la Mística, como ciencia, es verdadera teología. Es el estudio de Dios comunicándose sobrenaturalmente al alma por medio de la gracia en su pleno desenvolvimiento, al cual no se llega sino por la actuación de los dones del Espíritu Santo; o es la misma vida divina participada en el alma, la cual no se vive formalmente en acto mientras el Espíritu Santo no se constituya en centro motor y regla suprema de todos sus actos mediante sus dones.

En el estudio de la mística, por lo tanto, es preciso emplear un doble método: deductivo e inductivo, analítico y sintético. El método deductivo parte de los principios de la revelación, según los procedimientos de la teología especulativa, precisándolos, declarándolos y deduciendo consecuencias; y el método inductivo parte de los mismos hechos en que esa vida divina participada se manifiesta en las almas. El deductivo, sin el inductivo, no nos hará conocer la ciencia mística sino en sus trazos fundamentales, que es lo que suelen hacer los teólogos especulativos; y el inductivo, sin el deductivo, sólo nos da un conocimiento material de esta ciencia, pero no un conocimiento formal, que es de lo que adolecen la mayoría de los autores que de mística tratan. El empleo y compenetración de uno y otro método es lo que hará florecer la ciencia mística, sin los errores o desviaciones a que puede conducir el exclusivismo de cualquiera de ellos. Por eso hemos dicho que es preciso estudiar la mística teológicamente, es decir, partiendo de los principios de la revelación, racionalmente declarados y desenvueltos, y, a la luz de esos principios, interpretar y declarar la vida mística con todos los fenómenos que en ella se presentan, reduciéndolos a sus causas.

Y otra consecuencia se infiere también de lo que antecede; conviene a saber, que la vida cristiana es esencialmente vida mística. Con la gracia santificante se da al alma una participación de la vida divina, aunque sólo en el orden del ser, y no en el orden de la operación; y eso es esencialmente vida mística, germinalmente considerada. Con la gracia se da al alma el mismo Espíritu Santo, regalándola con sus dones preciosos—juntamente con las virtudes infusas—, para vivir en ella y mandar en ella como en propia morada; y eso es también vida mística, aunque sólo se viva de un modo habitual y latente. Cuando llega a cierto punto el crecimiento de la caridad, y con ella el de los dones, desbrozada ya de pasiones y vicios la tierra en que estaban sepultados, al calor de la caridad misma éstos germinan en el alma, prorrumpen en actos según la regla del Espíritu Santo, traspuesto el caparazón de nuestros modos terrenos, y hacen que el alma viva en acto la verdadera vida mística, que en ella estaba ya encerrada desde el momento en que ha recibido la gracia. No es, pues, la vida mística más que la floración de la vida cristiana, cuyos frutos se cogerán en la gloria.

Parécenos, pues, no sólo de suma actualidad, sino de verdadera necesidad, la publicación de este tratado de los dones de un teólogo tan eminente como Juan de Santo Tomás. Todos los errores que hoy circulan en materia de vida espiritual, todas las polémicas que en estos últimos tiempos se han suscitado en el campo de la mística, tienen su raíz en la ignorancia de la teología de los dones. Se anda, generalmente, por las ramas; de ahí que las cuestiones se enredan y se multiplican. Con un estudio profundo de la teoría tomista de los dones, puede decirse que todas esas cuestiones casi se desvanecen por sí solas. Pero este libro no estaba al alcance sino de algunos profesionales de la teología escolástica, por hallarse contenido solamente entre las voluminosas obras del autor, que no se encuentran más que en algunas bibliotecas. Urge, por tanto, ponerlo en manos de todos, para encauzar el pensamiento y la verdadera piedad cristiana.

IV

NUESTRA TRADUCCIÓN

Pensará alguno que sería suficiente una edición manual de este tratado en su misma legua original, pues con ello ya se pondría al alcance de quien quisiera leerlo. Mas esto en manera alguna llenaría el fin que nos proponemos. Nuestro intento es vulgarizar esta doctrina, haciéndola llegar al mayor número de fieles que sea posible, lo mismo sacerdotes, que religiosos, que seglares, para que puedan darse cuenta de la sublimidad incomparable de nuestra religión y de los esplendores de nuestra fe.

Ese fin no se lograría publicándolo en su propia lengua. En primer lugar, porque son innumerables los que ignoran el latín y, puesto en castellano, pueden, sin embargo, aprovecharse de su lectura con sólo una mediana cultura o un poco de espíritu de piedad. Además, de aquellos mismos que saben latín, serían muy pocos los que se aprovechasen; unos, porque apenas lo entenderían en su forma enrevesadamente escolástica y exageradamente técnica; y otros, porque carecerían de arrestos para leerlo, dada la rusticidad y dureza de su estilo. En la traducción castellana se ha procurado evitar tales escollos, y si no se ha convertido en joya literaria lo que por su valor intrínseco es una verdadera joya teológica, al menos se podrá leer sin hastío y entender sin mayores dificultades.

La traducción se ha hecho sobre la edición príncipe, que fué impresa en Madrid, por María de Quiñones, en 1645, un año después de la muerte del autor, aunque también se han tenido presentes las ediciones posteriores. Ramírez, que fué el encargado de la edición, hace protestas de que no ha mudado ni un punto ni una coma de como ha salido de manos del autor.

Nosotros no hemos sido tan respetuosos, atentos al fin que nos proponemos. El pensamiento del autor, hemos agotado todas las posibilidades para conservarlo exacto; pero la forma ya no nos ha merecido ese respeto al hacer la versión. Una traducción demasiado literal adoleceria de mayores defectos que el texto mismo: oscuridad, pesadez, incorrección.

Por ese motivo, hemos procurado deshacer lo más posible la forma silogística, siempre que nos ha parecido conveniente para dar soltura al estilo, sin perjuicio de la claridad y, mucho menos, de la fuerza del raciocinio. Y aun tenemos la pretensión de que, en ocasiones, ganará el pensamiento en transparencia. Con una cáscara tan dura, muchos lectores no llegarían a saborear el grano.

El tecnicismo teológico también, en gran parte, ha desaparecido. Unas veces se ha expresado en castellano corriente lo que la palabra técnica expresa; y otras, simplemente se ha castellanizado la expresión latina, dejando comúnmente entre paréntesis el término escolástico. Hay que advertir que el tecnicismo teológico es muchas veces intraducible, y, si se quiere prescindir de él completamente, se perdería mucho en claridad y precisión. Bien sería que en castellano se buscasen fórmulas equivalentes a las latinas y tuviésemos ya un tecnicismo teológico en nuestra propia lengua; mas eso sólo se conseguirá cuando la teología vuelva a hacerse popular en nuestra patria, como en pretéritas edades. Fulgores de aurora parecen presagiar hoy ese nuevo día.

Otra libertad nos hemos tomado en beneficio de nuestros lectores. Según el método escolástico, propuesta una cuestión cualquiera, se empieza por exponer los argumentos contrarios a la tesis que el autor intenta defender. A continuación se propone la tesis y se demuestra. Y finalmente se van resolviendo por orden todos los argumentos que se han expuesto en un principio. Juan de Santo Tomás, como es natural, emplea ese mismo procedimiento, hasta tal punto, que en ocasiones, por quedar la solución tan distante del argumento, es difícil averiguar a qué dificultad corresponde, siendo necesario retroceder algunas hojas y perder tiempo para encontrarla. Esto sucede particularmente en el capítulo II, por lo cual nos ha parecido conveniente alterar el orden del texto, poniendo cada dificultad inmediatamente antes de su solución propia, con lo que se facilita mucho la lectura. Sin embargo, ponemos entre paréntesis el número correspondiente al texto latino, para que pueda restablecerse, si se quiere, el orden del original. En los demás capítulos no se ha alterado el orden de los argumentos; mas también, entre paréntesis, se pone el número del argumento a que se refiere la solución, para que pueda buscarse fácilmente.

Igualmente nos hemos permitido alterar el orden de algunos capítulos. Los capítulos III y IV son, respectivamente, los VII y VIII del texto original, quedando, por consiguiente, con la numeración corrida en dos lugares los que

siguen a éstos, desde el V al VIII. La razón que para ello nos ha movido es porque en dichos capítulos se expone doctrina general, que nos parece más conveniente conocer antes de estudiar cada don en particular. Todos los capítulos el autor los encabeza como *artículos*, porque forman parte de una sola cuestión en el conjunto de su obra teológica; mas, al hacer de esa cuestión un libro, mejor les cuadra el nombre de capítulos con que los hemos designado.

Las citas de la Sagrada Escritura y de Santo Tomás las dejamos intercaladas en el mismo texto, como las pone el autor, tanto por su autoridad cuanto por la reverencia que se les debe. Las de otros autores van en nota al pie de cada página, para no interrumpir la lectura.

Unas y otras hemos procurado compulsarlas. Las de la Sagrada Escritura se traducen según el texto de la Vulgata, aunque a veces el autor no las toma literalmente, quizá porque citaba de memoria, alterando por esto alguna palabra.

Más difícil nos ha sido compulsar las de los Santos Padres. Se ha consultado la colección de *Migne*; pero se halla a veces el texto tan variado, que nos ha parecido mejor traducirlo como nuestro autor lo refiere, sin hacer siquiera referencia a dicha colección. Como no se trata de una edición crítica, sino de una versión, podría parecer que no traducíamos bien si alguno tuviese la curiosidad de confrontarla con el texto latino del autor. Se ha tenido en cuenta, sin embargo, el texto de *Migne* para la claridad en algunos lugares.

Y en esta labor de traducción y comprobación de citas, con gusto he de consignar que me han ayudado valiosamente dos de mis caros discípulos, a quienes vaya desde aquí el testimonio de mi reconocimiento y gratitud.

V

NUESTRAS NOTAS DOCTRINALES

No pensamos, en un principio, escribir estas *Notas*, porque teníamos el proyecto de escribir por nuestra cuenta un libro con el mismo título que éste, el cual tendría la ventaja de una mayor unidad, orden y sistematización de esa misma doctrina, con una mejor adaptación a las necesidades presentes del espíritu. Mas personas autorizadísimas nos han inducido a ello. Vaya esto por delante, y, si a Dios no pluguiere que lleguemos a realizar el primitivo proyecto, ya en estas *Notas* queda dicho algo—quizá lo principal—que teníamos que decir sobre esta materia, pues llevaríamos un peso en la conciencia si el Señor nos llamase a cuentas antes de haberlo escrito.

Estas *Notas* son como un complemento del tratado de Juan de Santo Tomás. En ellas se ha procurado hacer aplicación de la doctrina de los dones a la vida espiritual, planteando y resolviendo las principales cuestiones que

afectan a la cristiana perfección. Algunas de estas cuestiones ya son antiguas, como la de la inhabitación del Espíritu Santo en las almas y la del crecimiento de la caridad por los actos remisos; otras no se han planteado ni discutido hasta los últimos tiempos, y otras, finalmente, son enteramente nuevas, sin que sepamos que se hayan propuesto siquiera hasta el presente. No son de polémica, sino de simple exposición de doctrina, por lo cual nos abstenemos de mencionar siquiera las opiniones contrarias, y sólo de pasada desechamos alguna de las más perniciosas, para mayor esclarecimiento de la verdad, sin nombrar jamás a los autores que las defienden. Veinte años de explicación de la segunda parte de la *Suma Teológica*, pocos menos de enseñanza de un curso de Ascética y Mística, la lectura asidua de místicos y teólogos, con el trato íntimo y dirección de algunas almas santas y otras muchas que a la santidad caminan y que Dios ha puesto en mis manos desde los comienzos de mi ministerio sacerdotal, me ponen en condiciones excepcionales para hablar de estas materias con alguna garantía de acierto. En lo que haya acertado, no será mío el mérito, sino gracia del Señor, que me ha hecho beber en tales fuentes, con algún rayo de su luz divina.

Nos hemos propuesto huir de toda erudición, ya porque entendemos que hay cierta tendencia a abusar de ella para reemplazar al raciocinio teológico, con lo cual autores de un talento mediocre, sin un estudio profundo de las cuestiones, brillan y triunfan y arrastran a la multitud; ya porque empedrar nuestro libro con multitud de citas lo alargaría y haría pesado inútilmente. Y digo inútilmente porque, en realidad, aunque yo citase una docena de autores en apoyo de nuestra sentencia, no faltaría quien citara otros tantos, quizá, de opiniones contrarias, con lo cual no adelantaríamos nada para el logro de la verdad. Cada autor suele estudiar a fondo y por cuenta propia unas pocas cuestiones—si es que las estudia—y en todas las demás sigue las opiniones que en su juventud le han enseñado, o las de los primeros libros que ha leído, o las que le parecen más claras por más superficiales, o las que más le atraen por motivos afectivos. Por eso es tan flaco este argumento de las autoridades humanas y nunca puede sustituir al raciocinio.

Mas tampoco hemos de incurrir en vana presunción, caminando solos, sin apoyo y sin arrimo. Si en algunos casos parece que vamos abriendo trocha, no caminamos sino apoyados en dos muletas que no pueden fallar. La fuente primordial y perenne de toda verdad teológica es la divina revelación, contenida en los libros sagrados. Por eso menudean en nuestros escritos las citas de la Sagrada Escritura, en la cual fundamos nuestros principales asertos cuando la materia lo requiere. Es la autoridad divina, y antes pasarán los cielos y la tierra que la palabra de Dios. Fuera de ella, en lo humano, sólo tenemos una autoridad verdaderamente irrefragable para todo católico, que es la del Común

Doctor de la Iglesia Santo Tomás de Aquino. Ella sola pesa más que la de todos los otros autores juntos, según las declaraciones pontificias. Y, en el caso concreto, él es el verdadero organizador y sistematizador de la teología de los dones, recogiendo en haz luminoso los rayos dispersos de la revelación y de la tradición. Por eso también, las citas del Angélico Maestro nos son familiares, caminando siempre cogidos de su brazo. Si algo hemos hecho propio, apenas ha sido más que desenvolver sus principios, explicarlos, razonarlos y aplicarlos a los nuevos problemas.

De otros autores son escasísimas las citas que hacemos, y, como son tan escasas, las intercalamos también en el texto, lo mismo que las de la Sagrada Escritura y de Santo Tomás, según el sistema que hemos adoptado para las del autor. No nos gusta hacer mosaicos, sino cuadros de trazos bien ligados.

En cuanto a la exposición, hemos procurado proceder con todo el rigor teológico, con la mayor exactitud en el raciocinio; mas sin ningún aparato científico, antes bien, con lisura y llaneza de estilo, para hacer accesibles a todos los entendimientos las altísimas verdades de que tratamos. No pretendemos hacer de la teología una ciencia esotérica, sino más bien, en lo que tiene de sólido y fundamental, vulgarizarla y darle vida, no encerrándola en fórmulas yertas. Así podrá aprovechar a teólogos y a no teólogos: a los primeros, porque tal vez podrán más fácilmente contemplar la verdad en sí misma si la despojamos de los atuendos con que de ordinario la vemos enmascarada; y a los segundos, porque no podrían hincarle el diente si se la presentamos con la cáscara dura del tecnicismo escolástico. Sólo en gracia de la precisión y para satisfacer a los más exigentes, colocamos a veces entre paréntesis el término técnico correspondiente.

En suma, claridad y brevedad han sido las notas culminantes a que hemos estado atentos: pero no esa claridad de la superficie con que algunos se contentan, sino la que resulta de bucear hasta el fondo de las cuestiones y connaturalizarse con ellas; ni tampoco esa brevedad que apenas llega a dar idea de lo que se trata, sino la que sabe prescindir de lo accidental y secundario, que bielda la paja para darnos el trigo limpio.

En las *Notas* no hemos podido establecer un orden lógico, porque hemos preferido colocarlas según el autor nos daba pie para ello. Ni forman entre todas un cuerpo de doctrina perfectamente organizado y coyuntado. Cada una parece que no tiene nada que ver con las otras. Mas hay entre ellas una trabazón de fondo: de suerte que sería difícil negar una de nuestras conclusiones sin negarlas todas. Al que serenamente las estudie y plenamente se las asimile, juntamente con el texto del autor, no le será difícil formarse ese cuerpo de doctrina perfectamente armónico, que es lo propio de la verdad.

Si con este libro logramos que el estudio de los dones se intensifique y,

a su luz, que la mística se estudie de una manera teológica, con lo cual aparecerá en su refulgente unidad y en su gallardía divina la verdadera vida cristiana, desde los pasos vacilantes de quien acaba de recibir la gracia hasta los vuelos sublimes de quien ha escalado las cumbres de la perfección, nos daremos por bien pagados, porque esto atraerá las almas hacia su centro y las hará escarbar sin tregua en el campo de sí mismas, para descubrir la preciosa margarita que dentro está escondida. Esto hará que no pierdan el tiempo en buscar a Dios por fuera, sabiendo que sólo dentro de sí lo podrán encontrar, como le pasó a San Agustín. Por ello bendeciremos a Dios, le daremos gracias por su inmensa gloria y eternamente cantaremos sus misericordias.

FRAY IGNACIO G. MENÉNDEZ-REIGADA, O. P.

Salamanca, 17 de junio de 1945.

CAPITULO PRIMERO

DOCTRINA DE LA SAGRADA ESCRITURA ACERCA DE LOS DONES

1. — La sabiduría pagana no conoció los dones del Espíritu Santo, de que habla Santo Tomás (I-II, qq. 68, 69 y 70. Sent. III, Dist. 34-36; II-II, qq. 8, 9, 19, 45, 52, 121, 139); su conocimiento sólo se alcanza por la revelación divina. La Escritura los llama dones o espíritus, haciendo de ellos una enumeración septenaria. Para explicarlos conviene tener en cuenta primero lo que la *Escritura* enseña de los mismos, para comprender luego con mayor claridad el estudio que de ellos hace la *Escuela*.

2. — Todas las sentencias de la Sagrada Escritura instruyen y orientan la formación del hombre espiritual y perfecto en el camino del Señor, como dice el Apóstol: "Toda Escritura inspirada de Dios es propia para enseñar, para convencer, para corregir, para dirigir en justicia, para que el hombre de Dios sea perfecto y esté preparado para toda obra buena" *(II Tim.*, III, 16).

Por tanto, este estado espiritual y sutil moción del Espíritu que, penetrando lo más íntimo, eleva el corazón hacia lo alto—"el mismo Espíritu levanta y toma el hombre, como mano de Dios confortadora" (Ez., III, 14)—, ha de estudiarse principalmente por el contexto y doctrina de la Sagrada Escritura. Su claridad y luz ("como la luz de la aurora al salir el sol brilla en una mañana despejada") irradia resplandores en el alma, elevándola para que pueda destruir los halagos de la carne y desechar las obras de las tinieblas. En esta elevación el alma es enseñada por la luz del Espíritu como por un maestro, conforme a las palabras del Profeta Isaías: "El me llama por la mañana, llama de madrugada a mis oídos, para que le escuche como a maestro" (Is., L, 4); y también: "...la unción del Señor os enseñará todas las cosas, y es verdad y no mentirá" *(I Joann.*, II, 27).

3. — Sólo puede conocer íntimamente ese secreto coloquio y la suavidad de esa brisa que penetra en el corazón el que experimenta la suavidad del Señor. Este maná escondido y este nombre nuevo sólo lo conoce el que lo recibe, como dice el *Apocalipsis* (II, 17). Por esto, difícilmente podrá investigarse mediante disputas y controversias lo que sólo puede conocerse por cierta connaturalidad y experiencia de las cosas divinas que se comunica a muy pocos.

He aquí la piedra blanca y la brasa encendida que, como dice Isaías (VI, 6), un serafín tenía en su mano, habiéndola tomado del altar con una tenaza; con ella quema y abrasa el alma, y no sólo deja limpios los labios del Profeta (propio de los comienzos de la vida espiritual y vía purgativa), sino que además le impulsa a escribir un nombre nuevo. Eso ocurre cuando el alma entra en la vía iluminativa, no ya según el modo común y la regla de las virtudes en que aprovecha, sino que recibe también un nombre nuevo, es decir, una regla y obligación nueva (el nombre designa, a veces, una obligación o deber), por la cual el alma es gobernada y dirigida, no sólo por la razón y prudencia humanas, sino por el dedo de Dios y moción divina. (Nota *A.*)

4. — Por esto, como observa muy bien Cayetano (1), Nuestro Señor Jesucristo designó el camino y la condición del Espíritu y del hombre espiritual en aquellas palabras: "El Espíritu sopla donde quiere: y tú oyes su voz, mas no sabes de dónde sale o dónde va: eso mismo sucede al que nace del Espíritu" (JOANN., III, 8).

Si Cristo, Suma Verdad, manifiesta claramente cuál es la condición del que nace del Espíritu, debemos pensar que no es posible una explicación mejor de la acción del Espíritu y del hombre espiritual, formado por los dones del Espíritu Santo, que la dada por Él. Ella expresa tres cualidades del hombre espiritual.

a) *La primera* se refiere a la disposición interior "El Espíritu sopla donde quiere."

b) *La segunda*, a la comunicación externa: "y oyes su voz".

c) *La tercera*, a la oculta moción de Dios e instinto, cuya certeza no podemos percibir plenamente: "y no sabes de dónde viene o dónde va".

5. — *a*) La primera se explica teniendo en cuenta que la disposición interior creada por los dones del Espíritu Santo, y que distingue a los hombres espirituales, es aquella por la cual el hombre se siente totalmente libre, voluntario y expedito para obrar sin oscuridades ni impedimentos, porque "donde está el Espíritu de Dios, allí hay libertad" (*Cor.*, III, 17).

Como el hombre es aprisionado por las cadenas de los pecados y pone grillos al alma, lo primero que hace el Espíritu al entrar en el corazón del hombre es deshacer las ligaduras de los pecados y romper los férreos cerrojos del corazón endurecido. Entonces el hombre se siente como aligerado de un gran peso y dispuesto para obrar: más aún: toma alas de paloma, vuela y descansa en soledad. No hay paz en el corazón cuando no vuela hacia Dios, como los serafines de Isaías, que descansaban y volaban (Is., VI).

Para no equivocarse creyendo que los que han nacido del Espíritu obran movidos por un ímpetu violento como los que se hallan poseídos por el espíritu maligno, lo primero que se exige en el camino del Espíritu es "soplar donde quiera", indicando que nacimiento del Espíritu no excluye la libertad de elección: disminuiría el mérito si el Espíritu obrase violentamente en la voluntad

(1) CAYETANO, *In III Joannis*.

en vez de hacerlo por moción libre. Por eso dice también el Apóstol que "los dones de los Profetas están sometidos a los mismos Profetas" (*I Cor.*, XIV, 32); o, como interpreta Santo Tomás, que en los Profetas el don de anunciar cosas futuras está sometido a la voluntad de los mismos, y no como ocurre en los alienados (2-2, 173, 3 *Sed Contra;* Cf. *De Ver.*, 12, 9).

Los dones del Espíritu Santo se nos dan como hábitos, para ser movidos de una manera racional y voluntaria a las obras a que nos dirige el Espíritu. Los que obran bajo la moción del Espíritu, son movidos voluntariamente—no como siervos, sino como libres, como queriéndolo y por principios inherentes, derivados, no obstante, del Espíritu—, impulsados a aquellas operaciones que exceden el modo humano y ordinario. Por consiguiente, la disposición interior del hombre espiritual es permanecer libre y voluntario en la vía del Espíritu: de aquí que los que no se sienten expeditos y libres para las cosas del Espíritu y para privarse de comodidades y delicias, no son movidos e impulsados por los dones del Espíritu Santo de una manera eficaz y perfecta.

6. — *b*) *La segunda cualidad* requerida para el estado espiritual se designa con las palabras: "y oyes su voz", en las que el Señor, como dice Cayetano, enseña que el que nace del Espíritu o es movido por el Espíritu, manifiesta sensiblemente la voz del Espíritu: "De la abundancia del corazón habla la boca" (MT., XIII, 34; LC., VI, 45). Las acciones exteriores y sensibles, sobre todo las conversaciones y el habla del que de verdad ha nacido del Espíritu, proceden del mismo y exhalan perfume espiritual; apenas hablan de otra cosa que de Dios o lo que a Dios se ordena. Al hombre espiritual, de vida interior, se le conoce especialmente por la compostura externa y gobierno de los sentidos exteriores, sobre todo por sus palabras y lenguaje, según aquello de Santiago: "Si alguno no tropieza en palabras, éste tal es varón perfecto y que puede tener a raya todo su cuerpo" (III, 2). La mortificación en la lengua, la moderación en el hablar, sobre todo si gusta hacerlo de cosas divinas, es señal de que el Espíritu dirige y gobierna interiormente. En cambio, es poco espiritual el que sigue con agrado conversaciones de deleites y vanidades.

7. — *c*) *La tercera condición* se expresa en las palabras: "y no sabes de dónde viene o dónde va". En ellas se designa la íntima penetración del Espíritu que nos mueve y dirige interiormente, sin que lleguemos a darnos cuenta de su origen, desenvolvimiento y fin, y que escudriña todo el interior y secreto del alma: "El Espíritu todas las cosas penetra, aun las más íntimas de Dios" (*I Cor.*, II, 10). Dice Cayetano que aunque el lenguaje y las obras del hombre espiritual no sean patentes, no se llega a conocer con evidencia ni el principio íntimo de donde proceden ni el término verdadero a que tienden.

No debemos, pues, turbarnos si en nuestras obras no percibimos el espíritu que las mueve, sobre todo en las difíciles y extraordinarias, porque aunque muchas veces el Espíritu nos mueva interiormente, sin embargo no podemos saber siempre de dónde proceden o a dónde van, o sea, cuál es su principio y su término. El Espíritu de Dios nos permanece oculto. Y muchos que quisieran obrar en todas las cosas con absoluta seguridad y certeza, las más de

las veces no responden con la debida prontitud a estas mociones del Espíritu Santo, por la pusilanimidad de corazón, con lo cual se hacen ineptos para moverse hacia cosas grandes y difíciles, mientras no se hagan más magnánimos y confíen más en Dios y en su interior asistencia.

8. — Esto se expresa con toda claridad en Isaías cuando, en el capítulo XL, habla de los desconfiados y pusilánimes que temen y quedan abatidos ante cualquier incertidumbre: "¿Por qué dices tú, oh Jacob; por qué afirmas tú, oh Israel: No conoce el Señor la situación en que me hallo, y no se cuida mi Dios de hacerme justicia?" (XL, 27). He aquí al pueblo con el corazón inquieto por la incertidumbre de su camino, creyéndola desconocida de Dios, y que ignora de dónde viene y a dónde va. Y les amonesta a abismarse en la grandeza de Dios y a no perseverar en esa pusilanimidad: "¿Por ventura ignoras o no has oído que Dios es el Señor eterno que crió la extensión de la tierra sin cansancio ni fatiga y que es incomprensible en su sabiduría? Él es el que robustece al débil y da mucha fuerza y vigor a los que desfallecen. Desfallecerá fatigada de cansancio la edad lozana y se caerá de flaqueza la juventud (como poco aptos para perseverar en la vía espiritual, ya que tienen el corazón de niño y se enflaquecen en la juventud); mas los que tienen puesta en el Señor su confianza (el corazón dilatado por la confianza) adquirirán nuevas fuerzas, tomarán alas como de águila (no como hombres que obran al modo humano, sino elevados como águilas por los dones del Espíritu), correrán y no se fatigarán, andarán y no desfallecerán." No está mal notar que se prometen alas de águila y, sin embargo, no se dice que volarán, sino que correrán y andarán, es a saber, como hombres que todavía viven en la tierra, movidos e impulsados, no obstante, por alas de águila que desciende de lo alto. Los dones del Espíritu Santo se ejercen en la tierra y parecen realizarse con acciones ordinarias. Sin embargo, esas acciones son movidas por alas de águila, gobernadas por la comunicación de los espíritus y dones superiores. Los que se ejercitan en las virtudes ordinarias se diferencian de los que son movidos por los dones del Espíritu Santo, en que aquéllos caminan trabajosamente, con sus pies, y apoyados en su propia aplicación y trabajo, mientras que éstos se mueven henchidos por una brisa superior, por alas de águila, y corren en el camino del Señor casi sin trabajo.

Razón escriturística de la denominación de espíritus y dones

9. — La Sagrada Escritura usa indistintamente la terminología de *espíritus* y *dones*.

Espíritus, en Isaías: "Y reposará sobre Él el espíritu del Señor, espíritu de sabiduría y entendimiento, espíritu de consejo y de fortaleza, espíritu de ciencia y de piedad, y estará lleno del espíritu de temor del Señor" (Is. XI, 2).

Dones, en el Salmo LXVII: "Ascendiste a lo alto, llevaste contigo a los cautivos, recibiste dones para los hombres" (LXVII, 19); o, como interpreta San Pablo exponiendo la doctrina de la gracia comunicada al hombre según

la medida de la donación de Cristo: "Al subirse—dice—a lo alto, llevó cautiva a una gran multitud de cautivos, y derramó sus dones sobre los hombres" (*Ef.*, IV, 8). Aunque estas palabras pueden aplicarse a toda clase de gracias sobrenaturales, ya sean virtudes, ya otros hábitos o auxilios actuales, sin embargo tienen su más perfecta interpretación refiriéndolas a los dones del Espíritu Santo que Cristo comunicó a su Iglesia después de su Ascensión. Esto parecen indicar claramente aquellas palabras: "Recibiste dones para los hombres." Dios regala a los hombres distribuyéndoles sus dones, por medio de los cuales los somete a Sí mismo, haciéndolos dóciles al Espíritu. Las otras gracias, los hombres las reciben de Dios; en los dones, Dios es quien recibe a los mismos hombres, que quedan como adheridos y sometidos a Él, de manera que Dios vuelve a recobrar sus dones con interés, y los hombres pasan, de ser activos, a pasivos en orden a las cosas divinas.

10. — A estos hábitos perfectísimos les convienen, por consiguiente, los nombres de *espíritu* y de *don*.

En primer lugar, porque estos dos nombres convienen también al Espíritu Santo: *espíritu*, en cuanto procede del mismo amor vivificante y por el peso de su amor; y *don*, en cuanto que la voluntad y el amor tienden a su comunicación. El primer don que hace el amor en el corazón del amante es unirle íntimamente al objeto amado y hacerle habitar en su propio corazón, según aquello de David: "Si habéis venido a mí en son de paz, con ánimo de socorrerme, mi corazón se unirá al vuestro" (*I Paralip.*, XII, 17). Estas prendas o dones por las cuales el Espíritu une de modo singularísimo su corazón con el nuestro, haciéndote una cosa consigo y dócil a su divino impulso, llámanse *espíritus* porque proceden de un amor vivificante que se inclina sobre nosotros, y, sobre todo, se llaman *dones* porque por ellos se nos comunica a Sí mismo y habita en nosotros. (Nota *B.*)

11. — Para ver cómo estos dones proceden del amor de Dios y perfeccionan y encienden el fuego del amor en nosotros, es de advertir lo que dice Santo Tomás (Comentario al cap. XI de Isaías): que estos dones se nos dan para el perfeccionamiento de las virtudes.

En la virtud, dice el santo Doctor, se da una doble deficiencia: por parte del sujeto que la posee y por parte del hábito mismo.

Por parte del sujeto, este defecto es accidental por indisposición del mismo, que participa imperfectamente de aquel hábito. Este defecto va desapareciendo a medida que aumenta y se intensifica la virtud. *Por parte del hábito*, el defecto es intrínseco en cuanto que en su misma esencia incluye alguna imperfección. Así, por ejemplo, la fe es imperfecta por su propia naturaleza, por ser enigmática y oscura, y su visión se halla velada, según aquello de Salomón: "El Señor ha prometido poner su mansión en la niebla" (*II Paralip.*, VI, 1), o sea, en la fe, conforme a San Pablo: "Que Cristo habite por la fe en vuestros corazones" (*Efes.*, III, 17). Este defecto, dice Santo Tomás, se quita por un hábito superior—el don de entendimiento—, que se llama *don* porque parece exceder el modo ordinario de las obras humanas y hace penetrar

con claridad en la credibilidad y conveniencia de los misterios de la fe y en su distinción de los errores y cosas sensibles.

12. — Estos dones dan brillo y esplendor a las virtudes en aquello a que por sí mismas no pueden llegar. La fe, por sí sola, nos deja en la oscuridad; los hombres que por modo ordinario proceden en contemplación de sola fe, se hastían, y no pueden perseverar por mucho tiempo; mas los que son contemplativos y se esfuerzan por penetrar los misterios de la fe, necesitan del don de entendimiento. Los que sin tener este don, por no ser muy inteligentes, dicen tener oración y contemplación de fe desnuda, no saben qué es tener contemplación, sino que divagan y duermen en sus contemplaciones y se consumen de tedio; porque la fe sola no contempla, sino que en la oscuridad asiente. Los cielos permanecen para ellos más bien cerrados que abiertos. (Nota C.)

"Tiende, oh Jacob, tu vista—dice Moisés en el *Deuteronomio*—por tu tierra de trigo y de vino; el rocío caerá con tanta abundancia, que se oscurecerá el cielo" (*Deut.*, XXXIII, 28). Cuando se tiende la vista por la tierra de la Iglesia Militante—que es propiamente la tierra de trigo y de vino, pasto espiritual que se manifiesta bajo los velos sacramentales del trigo y del vino—, "el cielo se oscurece por la abundancia del rocío", porque se nos oculta por la niebla de la fe. Con la sola ayuda de la fe, no podemos contemplar con perfección; a lo sumo, somos bañados por un rocío sutil, pero que nos deja como en tinieblas.

13. — Para no desfallecer, es necesario que se nos abra un poco el cielo. Eso lo hace el Espíritu Santo mediante el don de entendimiento, de sabiduría y de ciencia. Y así, nos dice el Evangelio, tratando del bautismo de Cristo: "Al instante que salió del agua, se le abrieron los cielos y vió bajar al Espíritu de Dios a manera de paloma y posarse sobre Él" (Mt., III, 16). Al alma purificada por el Bautismo, en el que recibe la fe, se le concede—por el Espíritu que desciende—la visión de los cielos abiertos, esto es, tener cierto conocimiento de las cosas celestiales, no envueltas ya en tinieblas. Cuanto más avanza, tanto más se le abren los cielos y contempla la gloria de Dios. Señal manifiesta de este "abrírsele los cielos" y del don del Espíritu Santo que se le concede, es el conocimiento y deleite grandísimo que tiene de la gloria de Dios. Se dice de San Esteban que, "estando lleno del Espíritu Santo, vió la gloria de Dios, y dijo: Estoy viendo los cielos abiertos" (*Hechos*, VII, 55). Mucho aprovecha el alma con la abundancia y plenitud del Espíritu; movida y llena de estos dones, se le rasgan los cielos y ve la gloria de Dios, y la contempla sin la oscuridad de la fe.

Dice San Bernardo: "...este consejo saludable me serviría y miraría como un mensajero de la venida del Esposo, y como una especie de preparación para recibir dignamente a un Huésped tan excelso. El Profeta es quien enseña esto, cuando dice que "la justicia caminará delante de Él": y añade, hablando con Dios: "La justicia y la equidad prepararán vuestro trono." Y más abajo: "Si sentís que su palabra está inflamada y que os abrasa en lo interior con la memoria de vuestros pecados, pensad entonces en Aquel de quien la Escritura

dice: "El fuego irá delante de Él"; y entonces no dudéis de que ya está cerca. Mas si su palabra no os mueve solamente a compunción, sino que os convierte del todo al Señor y os hace tomar la firme resolución de guardar los decretos de su justicia, sabed que ya está presente, especialmente si os sentís abrasado en amor" (2).

14. — Al salir el alma de las tinieblas de la fe y levantarse con presteza para correr hacia su Dios por la iluminación de los dones del Espíritu, necesita engalanarse con vestidos bordados de oro y variados adornos, esto es, con la multitud de sentimientos espirituales y la perfecta intelección de las cosas divinas.

La fe, en esta vida, no puede esclarecerse y perder su oscuridad natural por parte del objeto, ya que se apoya siempre en un testimonio extrínseco y no puede pasar de él a la visión de la cosa, que cae fuera de su objeto específico. El alma, cautiva por los lazos de la fe, sólo puede ser iluminada por la llama del amor, que instruye en grado sumo. Es, pues, preciso que los dones de inteligencia, sabiduría y ciencia procedan del amor y se apoyen en él, para que puedan rasgar las tinieblas de la fe, y se nos abran los cielos. Por eso estos dones se atribuyen especialmente al amor o al Espíritu (que es amor), y ellos mismos son llamados con toda propiedad *espíritus*.

San Ambrosio, comentando aquel texto de la carta a los Gálatas: "Los frutos del Espíritu son paz", etc. (*Gal.*, V, 22), dice que "se llaman frutos en cuanto que alimentan a las almas con un amor puro" (3). Y en el libro *De Paradiso*, en un texto citado por Santo Tomás (2, 2, q. 70, 1, ad 2) dice: "Las obras de las virtudes se llaman frutos porque alimentan a sus poseedores con amor puro y santo" (4). Luego el entendimiento se eleva, desde el conocimiento enigmático de la fe, hasta la contemplación nítida y clara de la grandeza y credibilidad de los misterios por la llama del amor y por el resplandor que fulgura en la noche, como dice Isaías (IV, 5); o sea, en la oscuridad de las creaturas, que nos ocultan y esconden la majestad de la eternidad. "Porque sobre toda el arca gloriosa brillará su protección", como dice el mismo profeta. Con todo esto, nuestra alma, en medio de las tinieblas de la noche, dirige su mirada a "este faro que brilla en lugar oscuro" (*I Petri*, I, 19).

El entendimiento se alimenta del mismo amor que reina en el corazón, cuando contempla y se representa de una manera más apta aquello que ama. Con gran belleza expresa este pensamiento San Bernardo, en el lugar anteriormente citado: "El fuego—dice—va delante de Él, y, sin embargo, Él mismo es un fuego devorador. Pero hay esa diferencia entre estos dos fuegos, a saber: que el que Él envía delante de Sí, tiene ardor, pero carece de amor; quema, pero no abrasa; mueve, pero no arrastra. Sólo está destinado a excitar y preparar y también para daros a conocer lo que sois por vosotros mismos, a fin de que gustéis con más placer lo que pronto seréis por la gracia de Dios. Mas

(2) San Bernardo. *Sobre el Cantar de los Cantares*. Serm. LVII.
(3) Comentario a la Epístola a los Gálatas, V.
(4) *De Paradiso*, cap. XIII.

el otro fuego, que es el mismo Dios, consume, pero sin causar dolor; quema dulcemente y destruye en medio de las mayores delicias. Es, en verdad, fuego devorador, en frase del salmista; pero tal, que al propio tiempo que abrasa los vicios, comunica un no sé qué de unción celestial al alma. Reconoceréis, pues, al Señor presente por la virtud que os trueca el corazón y por el amor que os inflama" (5).

El alma deseosa de perfección ha de intentar y procurar tener a Dios presente, es decir, no sólo poseído por la oscuridad de la fe, sino conocido de manera transparente y presentado con frecuencia a los ojos del alma, por la iluminación de los dones del Espíritu Santo, que se perfeccionan mediante el amor.

15. — *En segundo lugar*, estos hábitos o dones celestiales se llaman espíritus, por la razón que alega Santo Tomás, al decir que existen en nosotros a modo de "inspiración" o "hálito", que es un impulso extrínseco (1-2, q. 68, 1).

La acción del hombre y de toda creatura tiene necesidad de la moción divina que le ayuda, siendo la causa primera a la que todo está subordinado. En este sentido, esa moción o auxilio es extrínseco al sujeto. Cuando las virtudes o principios inherentes a nosotros no bastan para una actuación tan elevada como la que realizan los dones, se requiere una ayuda y perfeccionamiento especiales, procedentes de un principio extrínseco, que no sólo mueve, sino que añade un nuevo espíritu o vigor y una ordenación superior: espíritu quiere decir virtud, fuerza, vigor.

El hombre puede obrar no sólo según las reglas humanas, por principios naturales proporcionados a su razón, sino también de un modo superior, para lo cual es necesario que reciba un espíritu, una fuerza más noble, un impulso y elevación extrínseco que la mueva. Conforme a esto, decía David: "Abrí mi boca y respiré, porque estaba anhelando en pos de tus mandamientos" (Salmo CXVIII, 131). *El alma respira por la boca*—esto es, por el entendimiento y voluntad espirituales—para reanimar el corazón y excitar la fuerza vital, cuando, con la boca abierta y suma avidez, se dirige a la fuente de la vida sobrenatural, como se dice de aquella Lidia purpuraria a quien "el Señor le abrió el corazón para recibir las cosas que Pablo decía" (*Hechos*, XVI, 14). Se requiere, pues, tener la boca del corazón abierta para recibir los dones del Espíritu Santo, pues estos espíritus vitales y divinos los da Dios para que el corazón no resista, sino que sea enteramente movible por el Espíritu Santo para obrar de aquel modo superior al cual es dirigido y elevado por Dios. La boca cerrada resiste y no permite esa respiración divina, mientras que la boca abierta y expedita no la impide.

Y por esto llámanse estos dones *espíritus*, porque proceden de una "inspiración" externa de Dios que mueve al alma a obrar de modo superior al que pueden las virtudes ordinarias, según la dirección superior y norma del Espíritu Santo, y no de la razón humana. Inspiración y diafanidad del corazón que

(5) SAN BERNARDO, obra citada, sermón LVII.

hace al hombre dócil al Espíritu Santo para obrar de un modo superior, como se dice en Isaías: "El Señor me abrió los oídos y yo no me resistí, no me volví atrás" (Is., L, 5).

16. — Para que el hombre sea movido a la acción de modo tan excelso por la norma del Espíritu Santo y no según la medida de la razón humana, se requieren estos dones superiores, que, por su excelencia, adornan y elevan las virtudes. Así leemos en el libro de Job: "Su espíritu hermoseó los cielos, y con la virtud de su mano fué sacada a la luz la tortuosa culebra" (Job, XXVI, 13). Las potencias racionales, el entendimiento y la voluntad y las virtudes de que están informadas, por razón de su espiritualidad y por hallarse sobre las facultades corporales, son como los cielos. Por el orden e influencia de las virtudes que las gobiernan en sus propios movimientos, evolucionan como los cielos. Estas potencias son hermoseadas y elevadas por el Espíritu de Dios mediante los dones, para que el corazón humano sea movido y dirigido según la operación y norma amplísima del Espíritu Santo y no según la estrecha y débil de nuestra razón. Por este medio se arranca de nuestro corazón la culebra tortuosa, es decir, el espíritu diabólico, que no sólo habita en los pecadores, sino que aun en los mismos varones espirituales busca caminos tortuosos para engañar los corazones con su maraña, con pretexto de elevaciones espirituales, de visiones e ilusiones interiores. Pero el Espíritu divino que hermosea estos cielos echa fuera esta culebra tortuosa y, mediante sus divinos dones, ilumina la inteligencia del hombre y le hace capaz de discernir los caminos tortuosos de la serpiente y conocer sus astucias. De esta suerte, con paso firme y camino directo, podrá dirigirse a la tierra de la rectitud, conforme a lo que está escrito: "Tu espíritu, que es bueno, me conducirá a la tierra de rectitud" (Salmo CXLII, 10). Sin el soplo y brisa del Espíritu es imposible al hombre tender a vela desplegada hacia la "tierra de rectitud" y no naufragar en tan tortuosos caminos. Al conocerse y manifestarse estas astucias, los dones del Espíritu Santo, que embellecen estos cielos, arrojan "la culebra tortuosa", que se oculta y se retuerce a modo de espiral, bajo las apariencias de elevaciones espirituales.

17. — Se llaman, finalmente, *espíritus* estos dones porque el mismo soplo de Dios es el que vivifica a las almas que están hermoseadas por ellos, abrazándolas como Esposo que las besa y les infunde vida con el beso de su boca, para perfeccionar y elevar las virtudes y hacerlas obrar de modo más excelente. En el libro de los Salmos se dice: "Por la palabra del Señor se fundaron los cielos, y por el espíritu de su boca, su concierto y belleza" (Salmo XXXII, 6).

Este espíritu de la boca del Señor que da firmeza a las virtudes, viene a ser en nosotros el espíritu de estos dones, que procede de la boca y del beso de Dios, que suele ser tan eficaz al comunicarse al alma grávida de deseos celestiales, que parece absorber su espíritu y que la impulsa hacia una plena participación divina, apartándola de tal manera de las cosas terrenas y temporales, que hasta incluso alguna vez puede causar la muerte temporal, según

se dice de Moisés, que "murió por el mandato del Señor" *(Deut.*, XXXIV, 5); o, siguiendo la transcripción del hebreo hecha por Oleaster (6), "murió por el beso del Señor", porque este mandato de la boca de Dios fué como el beso del Señor, tan fuertemente impreso en el alma de Moisés, que absorbió y llevó tras sí todo el espíritu de su vida y lo arrebató hacia sí, sacándole del cuerpo, por la vehemencia del amor espiritual. Tal beso lo sienten muchos santos, que pueden decir con Pablo: "Si extáticos nos enajenamos, es por Dios; si nos moderamos, es por vosotros" *(II Cor.*, V, 13). La sobriedad y naturalidad de los Santos en su convivencia con el prójimo, se contrapone a la impetuosidad y embriaguez espiritual con que entran a considerar las obras del Señor, fijándose sólo en su justicia para embriagarse de Dios y ser sobria con el prójimo. Esta es aquella bodega en la que Dios establece un orden de caridad por el que el alma, impaciente y anhelosa de Dios, es arrastrada totalmente, sin medida de ningún género, hacia Él, poniéndose ebria de Dios, y vuélvese después hacia sus prójimos con sobriedad y modestia, según la condición y necesidad de cada uno, no apegándose a ellos, sino buscándolos sólo por Dios.

18. — Después de lo dicho, puede penetrarse en el sentido de aquel misterioso libro de los amores espirituales que se llama *Cantar de los Cantares*, y que comienza con el beso del Señor: "Béseme con el beso de su boca", como si comenzasen los amores de la Iglesia allí donde Moisés acabó su vida: pues aquél murió "por el beso del Señor", y la Iglesia comienza por "el beso de su boca". Cuando termina la ley dada por Moisés, comienza la ley del amor espiritual con el beso de la boca de Dios—el Espíritu Santo, que procede de la boca de Dios y en su beso abraza al Padre y al Hijo—, para significar de esta manera aquella abundancia y embriaguez del Espíritu que se derramó sobre la Iglesia el día de Pentecostés y que desde entonces se comunica a todo el cuerpo de la Iglesia: "Como el perfume que, derramado en la cabeza, va destilando por la respetable barba de Aarón (es decir, en la fortaleza varonil) y desciende hasta la orla de sus vestiduras, como el rocío que cae sobre el monte Hermón, como el que desciende sobre el monte Sión" (Salmo CXXXII, 2-3). La Iglesia fué considerada digna de una gloria superior a la de Moisés, y, por esto, donde acabó Moisés, en el beso del Señor —el Espíritu Santo—, allí comenzó la Iglesia, el día de Pentecostés, cuando el Señor Jesús envió con tanta abundancia su Espíritu sobre ella, que la volvió como ebria del Espíritu, hasta el punto de que muchos, en tono de burla, decían: "Estos, sin duda, están llenos de mosto" *(Hechos*, II, 13).

19. — Es tan grande y tan eficaz la fuerza de estos dones del Espíritu que el Señor comunicó plenísimamente a su Iglesia, que la purifica de todo contagio temporal, la traslada a la pureza y luz del espíritu y la eleva sobre la norma de la razón natural y de la fragilidad humana. Después de haber bebido y apurado este vino del Espíritu, puede decir con el Esposo: "Tus pe-

(6) Fray Jerónimo Oleaster, dominico portugués, muerto en 1580, autor de unos comentarios sobre el *Pentateuco*.

chos son mejores que el vino", o sea, tus pechos han mejorado y se han hecho mejores que este vino del Espíritu que te embriaga, ya que las virtudes son como hábitos que embellecen el alma y se destacan como pechos henchidos y turgentes.

Esto ocurre, tanto en la inteligencia como en la voluntad, a quienes perfecciona el vino de los dones espirituales y se vuelven más fragantes con estos excelentísimos ungüentos.

Exhalan el olor del Espíritu, soplo de la misma boca de Dios. Beso espiritual y puro, y no beso de liviandad, el cual, aunque se dé con la boca, es más beso de concupiscencia y de la carne. Por el contrario, este beso espiritual es beso de habla, de conversación, de inteligencia. Procede de la boca, en cuanto que ésta es el órgano del lenguaje y de la palabra, pues "por la palabra del Señor son consolidados los cielos, y toda su hermosura se embellece con el soplo de su boca" (Salmo XXXII, 6).

NOTA A

LAS TRES VÍAS

En la odisea del alma para ascender a la cumbre de la perfección, suelen los místicos distinguir tres etapas o *vías*, las cuales sucesivamente se han de recorrer para ir a Dios: vía *purgativa*, vía *iluminativa* y vía *unitiva*. No son vías paralelas que aboquen a un mismo término, sino etapas de una misma vía, trayectos de un solo y único camino, empezando la una donde la otra se termina, aunque a veces se entremezclan los caracteres y propiedades de la una con los de la otra, particularmente en sus enlaces. Pero se denominan de ese modo por lo que en cada una de ellas predomina, aun cuando en las sucesivas se continúe el trabajo de las anteriores.

Esta división se ha hecho clásica y casi todos los autores místicos la admiten.

Santo Tomás adopta una división semejante en el fondo, pero con un criterio más teológico, y no tan sólo experimental como los místicos. Fundado en que la perfección cristiana consiste esencialmente en la caridad, que sigue un crecimiento análogo al de la vida natural en el hombre, establece también tres etapas en este camino: la de los principiantes (o de los niños), la de los proficientes (o de los adolescentes) y la de los perfectos (o de los adultos) (II-II, q. 14, a. IX). Los principiantes o incipientes tienen por principal cuidado conservar la vida de la gracia luchando denodadamente contra vicios y pasiones desenfrenadas (vía purgativa), aunque al mismo tiempo que luchan vayan aprovechando ya en las virtudes. Los proficientes o aprovechados ponen su principal empeño en alcanzar virtudes perfectas (vía iluminativa), las cuales no podrán conseguir sin

la actuación de los dones, aun cuando todavía tengan que luchar contra las pasiones, que están dominadas, pero no extinguidas, y los mismos dones vayan dando la última mano en la obra de su purificación. Y la de los perfectos, cuyo afán es unirse con Dios y gozar de Él (vía unitiva), deseando, como el Apóstol, "morir para estar con Cristo", pues el ejercicio de las virtudes y el cuidado para evitar pecados ya se ha hecho connatural en ellos.

Vamos a exponer con algún detenimiento lo que es cada una de estas vías, en el sentido clásico, para que no sean falsamente interpretadas, como lo han sido por algunos modernos.

I. — VIA PURGATIVA

a) PURIFICACIONES DEL ALMA. — Cuando el hombre se justifica recibiendo la gracia santificante, su voluntad queda fundamentalmente unida, ordenada y dirigida a Dios como a su último fin, amándole con amor de preferencia, pues por ninguna cosa quisiera perderle. Ama a Dios, pero no con todo el corazón ni con todas las fuerzas.

En los bajos fondos del alma permanecen las pasiones alborotadas, frecuentemente intensificadas por los malos hábitos contraídos, que le ponen en peligro de perder nuevamente la gracia precipitándole en el pecado mortal; y contra ellas tiene que luchar denodadamente para no perecer.

También quedan en el alma mil afectos de pecados veniales, que la gracia y la caridad no han destruído por no ser esencialmente contrarios a ellas, sino a su acto, ya que el pecado venial no es contra el último fin, sino fuera de él (I-II, q. 88, a. I). El que comete un pecado venial no pierde de vista el último fin ni se aparta del camino que a él conduce, aunque tampoco avanza hacia él con aquel acto, sino que se enreda entre las zarzas enmarañadas de la senda, tropieza en sus guijarros, se hiere y se desangra, debilitando sus energías para proseguir adelante. Por eso tiene que luchar igualmente contra todo afecto de pecado venial, hasta conseguir que éstos no sean plenamente voluntarios o habituales—ya que de pecado venial nadie puede verse libre en este mundo—, pues mientras esto no suceda, estará prendido y no podrá seguir caminando, o lo hará tan torpemente cual si llevara grillos en los pies.

Y no sólo detienen al alma en su camino hacia Dios los afectos a los pecados, sino todo apego de criaturas, cualesquiera que sean, aun tratándose de cosas lícitas; esto es, el amor a las criaturas por ellas mismas, si ese amor no es imperado por el amor divino, gobernado por él y ordenado a él, que es el fin de toda ley y el término de todos nuestros quereres. Mientras se ama alguna cosa fuera de Dios, aunque no sea incompatible con el divino amor, no se cumple bien el precepto de amar a Dios con todo el corazón, pues se resta un tantico más o menos de ese corazón tan pequeño, para alojar en él a la criatura. El que no lucha por romper estos afectos, o santificarlos en la medida que sea posible, si camina, será cargado de tierra, y bien poco podrá acelerar el paso y, mucho menos, subir la pendiente hasta la cumbre santa de la perfección.

Juntamente con estos apegos, hay también en el alma multitud de inclinaciones naturales a objetos no vedados, las cuales también es preciso someter plenamente al amor divino, contrariándolas en cuanto sea necesario para este fin. Yo sé de un alma que sentía una afición desmesurada a la poesía y, conociendo que podría ser un impedimento para su perfección, hizo el propósito de no leer ni componer verso alguno durante un año. Transcurrido ese tiempo, se ejercitó durante algún tiempo más en el vencimiento de esa inclinación, empezando a leer o componer alguna obra poética y suspendiendo su trabajo al llegar al punto más interesante. De este modo llegó a adquirir un dominio perfecto de esa inclinación, y no le ocurriría lo que a San Jerónimo, a quien un ángel azotó—como él mismo refiere—por tener más afición a leer los clásicos latinos que las Santas Escrituras. Por donde se ve que aun estas inclinaciones, naturalmente buenas y aptas para llevarnos a Dios si se someten perfectamente a los postulados de la gracia, son un impedimento para la perfección mientras se obra sólo por el impulso de la naturaleza. Y semejantes a esas inclinaciones naturales son las que provienen de hábitos anteriormente adquiridos. El que siga el impulso de esos hábitos o inclinaciones sin haberlos antes mortificado para someterlos debidamente al espíritu, es como si en un viaje se sentase con frecuencia a contemplar el panorama; que tarde o nunca llegaría al término. No es porque estas inclinaciones sea preciso arrancarlas por completo, pues la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona: lo que se requiere es que todo en el hombre sea impulsado por el divino

amor y ordenado a Dios como a Bien universal en el cual eminentemente se contienen todos los otros bienes, como principio y fin que es de todos ellos.

Y aun hay otro motivo por el cual es preciso purificar, tanto los afectos humanos de criaturas, cuanto las inclinaciones naturales de cosas lícitas; y es que esos apegos y esas inclinaciones, mientras no están debidamente mortificados y sometidos, pueden ser causa de multitud de pecados, por lo menos veniales. Es vano empeño querer agotar el arroyo sin cegar la fuente, o hacer secar el árbol sin arrancar la raíz. Y todas esas inclinaciones y apegos, no sobrenaturalizados como conviene, son raíz y fuente por donde mana el afecto natural, que, en muchas ocasiones, podrá tomar un sentido divergente del que señala el divino amor, aunque no le sea totalmente contrario.

Y todavía tiene que purificarse el alma de otra cosa para llegar a la unión divina, y es del sedimento hediondo que en ella han dejado los pecados cometidos. Aunque éstos hayan sido perdonados, todavía dejan en el alma el reato de la pena temporal por el hurto de la criatura que se ha hecho a Dios empleando contra Él lo que Él creó para su servicio. Por esa usurpación el hombre tiene más de lo que le corresponde, y, por ley de justicia, debe ser privado de algo que le pertenezca, lo cual, si hace voluntariamente, es lo que se llama satisfacción, y no pena. Tiene, pues, el alma que purificarse de todas las heces que la criatura dejó en ella cuando con ella se abrazó pecando, ejercitándose en obras satisfactorias para devolver a Dios la cantidad de afecto que en la criatura indebidamente había puesto.

Más todavía. La vida del espíritu crece en función inversa de la vida sensitiva, y a expensas de ella es como se va tonificando y robusteciendo. Todo gusto o regalo material y sensible es como un sedante de la vida del espíritu, porque la energía psíquica se vierte por ese escape subterráneo y no puede seguir su cauce ascendente. De ahí que sea preciso negarse a esos gustos y regalos, en cuanto lo permita la humana flaqueza, y siempre tener el espíritu desprendido de aquellos mismos que a la naturaleza son necesarios y por necesidad o flaqueza tenemos que concederle. Para curar el apetito de esta dolencia, es preciso propinarle remedios contrarios mediante las mortificaciones corporales, de cualquier género que sean. Así nos lo manifiesta el Apóstol cuando dice que debemos "traer siempre nuestros cuerpos circundados de la mortificación de Cristo, para que la vida

de Cristo se manifieste en nosotros" (*II Cor.*, IV, 10). Ya se comprende que estas obras aflictivas, no sólo dan vigor al espíritu curándole de la viscosidad y aflojamiento que causan en él los gustos sensibles y sirven para domeñar las pasiones, sino que también satisfacen por las culpas, merecen aumento de caridad y hacen más eficaces nuestras oraciones, atrayendo sobre nosotros las divinas misericordias. Por eso llega a decir San Juan de la Cruz que va errado el que quiera seguir otro camino que el de la mortificación corporal.

Todo esto no se practica sin ejercicio intenso de virtudes, particularmente de las virtudes morales, que son las que disponen al sujeto para vivir la vida divina. Toda fuga del mal es una aproximación al bien; todo alejamiento de criatura es un acercamiento a Dios; todo arrancamiento de las raíces del pecado es una plantación y afincamiento de la virtud; toda negación de la propia naturaleza es una consolidación y henchimiento de la gracia.

Así, pues, en esta vía que llaman purgativa o de los principiantes, aunque el principal intento del hombre ha de ser luchar contra vicios y pasiones, arrancar sus raíces, cegar sus fuentes, secar sus aguas y extraer las heces que en el alma han dejado, tiene que ir sembrando al mismo tiempo las plantas de las virtudes, pues la tierra del corazón no puede estar ociosa, y donde se arrancan las malas hierbas se producen las buenas. Su crecimiento vendrá más tarde, pero éste es el tiempo de la sementera.

Lo característico, por lo tanto, de esta etapa de la vida espiritual es la lucha contra vicios y pasiones, como Santo Tomás afirma (II-II, q. 14, a. IX); con lo cual se van soltando las amarras de la nave para que pueda bogar al soplo sutil del Espíritu Santo; se va quitando tierra para que el alma se mueva con docilidad a sus impulsos; se va acallando el alboroto de los apetitos desordenados para que pueda oír su voz callada; se va purgando el ojo interior para ver las cosas con su luz divina; y en la casa de nuestra mente se va haciendo paz, sosiego y calma, como requiere el Divino Huésped que en ella mora.

b) MEDITACIÓN Y RECOGIMIENTO. — El medio único para recorrer esta fase del camino es el recogimiento interior y la oración mental. Un alma disipada, que desparrama el caudal de su actividad psicológica en el arenal de las cosas de este mundo nunca llegará a

purificarse debidamente para que en ella obren los dones del Espíritu Santo. Si el ama de una casa anda siempre fuera de ella, bien sea en faenas extrañas o bien en jolgorios y devaneos, nunca la casa estará limpia, aseada y bien ordenada; todo en ella será ruido, suciedad y desconcierto. Con ese ruido no se puede oír el dulce silbido del Espíritu de Dios; con esas horruras, no se puede ver a Dios en las transparencias de la gracia; con ese desconcierto, no se pueden recibir las visitas del Esposo inmaculado; con esas ausencias, no se está a punto para seguir sus inspiraciones.

Necesita, pues, el alma mucha vida de oración y de recogimiento interior. Así es como irá refrenando la volubilidad del pensamiento, depurando sus fantasmas y sometiéndole a disciplina, para que no se salga sin necesidad y permiso, ni ande trotando y chapoteando por los lodazales de las criaturas, volviendo siempre a casa con los pies enlodados y las ropas manchadas. De tal modo ha de entregarse el alma a las cosas exteriores, que no pierda de vista por entero lo interior de su casa, con una semiatención, lo más continua e intensa que le sea posible, a su Divino Huésped y a las cosas que son para su servicio y a Él le agradan o le disgustan. "Como los ojos de la esclava están puestos en las manos de su señora—para ejecutar prontamente las señas que le haga—, así nuestros ojos han de mirar al Señor" (Salmo 122, 2).

La oración propia de este período es la meditación u oración discursiva, por el ejercicio de las potencias y sucesión de actos. Mediante ella se va adentrando el alma en sí misma, trasponiendo las fronteras de lo sensible y perecedero, para escudriñar todo lo que en ella hay de desordenado, para entender prácticamente en qué consiste su verdadero bien y lanzarse en su seguimiento. Guiada por los principios de la fe, entendidos según nuestro modo imperfecto, sacará consecuencias prácticas, tratando de ajustar a ellos su vida y arrojar de sí todo lo que a ellos fuere contrario. Empezará a estimar, como se merecen, los bienes del espíritu y despreciar los de la carne. Cobrará ánimos para la lucha, descubrirá las tretas y emboscadas del enemigo y se adiestrará en el manejo de las armas. Implorará el auxilio divino, sabiendo que sin él "no se puede empezar, ni continuar, ni concluir cosa conducente para la vida eterna". Comenzará a conocer a Dios por el trato íntimo con Él, por la consideración de sus atri-

butos y de sus bondades, y, así conociéndole, comenzará a amarle con verdadero amor de preferencia.

Si el alma progresa, esta meditación se irá cada día simplificando y perfeccionando. Al principio, apenas podrá reprimir la instabilidad de la mente, y todo se le irá en ojear pensamientos impertinentes, fijar algunos conceptos y exprimir con rudo esfuerzo algunas gotas de devoción. Tendrá que ejecutar muchos actos sucesivos para no divagar o hastiarse, con multitud de consideraciones y diversidad de afectos, porque el espíritu está obtuso e indisciplinado, no sabiendo morar mucho tiempo en un solo lugar hasta encontrar el filón de oro que ambicionaba. Mas, poco a poco, se irá afilando la punta de la mente para clavarse con más fijeza en cada verdad que medita y bucear en ella hasta extraer su jugo, al mismo tiempo que el apetito encontrará cebo abundante en algún afecto, que se le vendrá a la boca con poco trabajo, y no necesitará andar pasando de uno a otro sino cuando espontáneamente fluyen, porque con uno solo tendrá bastante para saciarse.

c) ACTUACIÓN DE LOS DONES. — Todo lo que antecede puede irlo haciendo el alma por su propia actividad, ejercitando las virtudes infusas que ha recibido con la gracia, poniendo libremente actos de las mismas según su propio modo, ajustados a la norma de la razón. Para ello no se requiere, absolutamente hablando *(per se)*, la intervención de los dones, sino sólo en algunas ocasiones de una manera coadyuvante *(per accidens)*, a fin de que se puedan vencer mejor las pasiones y con más facilidad germine y arraigue la semilla de las virtudes.

La operación de los dones durante esta fase de la vida espiritual no es constante como en las sucesivas, porque el Espíritu Santo deja que el alma obre sola aquello que por sí misma puede mediante el ejercicio de las virtudes según la norma de la razón y su propia industria, para disponerse a recibir lo que ella ya no puede ejecutar. Por la turbulencia de sus apetitos, por sus apegos terrenos, por lo grosero de sus fantasmas—a través de los cuales ve todas las cosas—, por ser tan floja su caridad—que sólo la tiene prendida a Dios como con alfileres—, no está en disposición de ser movida instrumentalmente por el Espíritu Santo, el cual espera que ella se disponga arrojando de sí el lastre que la tiene enclavada en la tierra. Y si al-

gunas veces le tiende la mano para sostenerla en su flaqueza, para acuciarla en su flojedad, para alumbrarla en sus oscuridades, no lo hace de una manera manifiesta, sino ayudando a la misma actividad del alma como si fuera un agente secundario. Porque la disposición del alma no sufre otra cosa estando ella tan viva en todas sus actividades naturales.

De ahí que la acción de los dones durante este tiempo es remisa, inconstante y latente. Lo que resalta en la acción es la propia actividad, que le imprime su modo propio, quedando el Espíritu Santo como en la penumbra, aun en los casos en que sus dones actúen también. No es porque los dones adopten un modo humano—lo cual sería imposible—, sino porque su modo divino no aparece, como tampoco aparece su actuación, ya que en estos casos ejercen un papel accidental y secundario, como de simple colaboración con el alma.

Estamos, pues, en una fase plenamente ascética y activa, si bien puede el alma ya descubrir algunos clarores místicos, sobre todo en las últimas jornadas. Por esto se caracteriza y denomina, porque es la propia actividad lo que prevalece, lo mismo en la oración que en la operación. Es el período de infancia en la vida divina, del cual dice el Apóstol: "Cuando era niño, pensaba como niño, hablaba como niño, gustaba como niño; mas cuando me hice hombre, arrojé de mí las cosas de niño" (*I Cor.*, XIII, 11).

Hay un paralelismo bastante exacto entre la vida sobrenatural y la vida natural del hombre (II-II, q. 24, a. IX). Por ser compuesto de alma y cuerpo, de espíritu y materia, el hombre tiene duplicidad de facultades; unas son sensitivas y otras son intelectivas. Las primeras proceden de la materia; las segundas, del espíritu. Las sensitivas pueden obrar ellas solas independientemente de las intelectivas; pero las intelectivas no pueden obrar si las otras no les suministran los materiales sobre los cuales actúen, cuales son los fantasmas que se reciben por los sentidos, y las reacciones nérveas de que necesita para su actuación la voluntad. Y esto proviene de que el espíritu está informando un cuerpo, que es de naturaleza muy inferior, y, en parte, queda dependiente de él y sometido a él para ejercitar sus funciones propias. Mas esto en manera alguna rompe la unidad específica de la vida humana.

Pues algo semejante ocurre con la vida sobrenatural en nosotros. La gracia divina es al alma, según expresión de algunos Padres, lo

que el alma es al cuerpo. Es una forma divina—aunque no forma sustancial como el alma—que viene a informar un ser de naturaleza muy inferior. Es un injerto de la vida de Dios en la vida del hombre; una participación de la vida divina en la vida humana. Hay, por consiguiente, un doble elemento vital, el humano y el divino, como en la vida natural hay también un doble elemento, el espiritual y el corporal.

Y el funcionalismo de una y otra se comprende que tiene que ser semejante. En la vida de la gracia tenemos también el elemento humano, lo material, lo que proviene del sujeto o materia en el cual esa vida se recibe y al cual informa; y ese elemento humano, para actuarse, necesita de las virtudes infusas, que vienen a ser como las potencias sensitivas en la vida natural. Las potencias sensitivas, en sí mismas consideradas, pueden existir sin la vida racional, cual sucede en los brutos animales, pero en el hombre provienen de la misma alma racional y son informadas y gobernadas por ella, participando así algo de la misma vida racional. De igual manera, las virtudes pueden también existir sin ese principio de vida divina, cual sucede en el hombre que carece de gracia, que vendrá a ser como un puro animal en este orden superior; mas en el cristiano que posee la gracia, nacen de ella misma—virtudes infusas—, son por ella gobernadas y participan, por lo tanto, de la vida divina. De modo que por ellas se puede actuar la vida divina a la manera que se actúa la vida racional por las potencias sensitivas.

Mas esta actuación de la vida racional por las facultades sensitivas no es lo propio de la vida racional, que tiene operaciones más elevadas, correspondientes a la naturaleza del espíritu. Y, de igual modo, la actuación de la vida divina al modo humano, según la regla de la razón, por el ejercicio de las virtudes, no es lo propio de la vida de Dios, que tiene operaciones mucho más altas. Para vivir, pues, plenamente esa vida de Dios en nosotros, serán necesarias otras funciones más excelentes, que el mismo Dios tenga que ejercer como agente principal, aunque nosotros obremos como agente instrumental, de la manera que el cuerpo con sus sentidos y facultades cognoscitivas actúa también como instrumento del alma cuando ésta ejercita sus funciones propias intelectivas. Y así se comprende mejor cómo los dones no pueden actuar sin la cooperación material de las virtudes, como tampoco el entendimiento puede obrar sin la cooperación mate-

rial de la fantasía; pero las virtudes pueden obrar sin los dones, como la fantasía obra también sin la razón.

De aquí se deduce que, en la vida de la gracia, debe existir también un período de infancia, comparable a la infancia en la vida natural antes que alboree en el hombre la luz de la razón.

El hombre nace a la vida sobrenatural y divina por la gracia santificante, con la cual se le infunden las virtudes y los dones *(gratia virtutum et donorum)*. Ese principio vital de la gracia comienza a actuar; mas así como en la primera fase de la vida natural el ser racional no obra sino por sus potencias de orden inferior, que son las facultades sensitivas, así en la primera fase de esta vida sobrenatural se comienza por los actos de orden inferior, que son los de las virtudes al modo humano.

Y es natural que así suceda. En la vida natural ocurre esto porque el elemento sensitivo o material que el espíritu ha de emplear como instrumento para ejercer sus funciones propias, no está en disposición todavía—por falta de organización plena en la función de la vida racional—para dejarse mover, en esa actuación de una vida superior, como instrumento apto para las operaciones racionales. Tiene que perfeccionarse por el ejercicio de sus funciones y llegar a cierto desarrollo, antes que la razón comience a obrar en él y por medio de él. La vida racional está latente en ese organismo, porque el organismo es todavía imperfecto en orden a las operaciones del espíritu.

Y algo semejante ocurre en la vida sobrenatural cuando a ella se nace. El elemento humano no está suficientemente organizado en orden a esa vida divina para dejarse mover por el Espíritu Santo, como dócil instrumento suyo, y ejercer así las operaciones divinas, o al modo divino, que a esa vida corresponden. Hay mucho desorganizado en el sujeto: las pasiones violentas y mal reprimidas, las aficiones terrenas, el amor propio y propio egoísmo, los pensamientos mezquinos e interesados, la fantasía desenfrenada, el apetito tendiendo al propio interés y a la propia comodidad; y todas éstas son resistencias que tornan al alma dura y pesada para dejarse mover al soplo delicado del Divino Espíritu. Es necesario que, por la práctica de las virtudes al modo humano, se vaya todo esto organizando hasta que, por medio de sus dones, pueda ir actuando el Espíritu Santo, que es el regulador y gobernador propio y adecuado de esta vida divina, como la razón lo es de la vida humana.

II. — VIA ILUMINATIVA

Cuando los dones del Espíritu Santo comienzan a actuar de un modo constante en el alma, se entra en la *vía iluminativa*, como afirma Juan de Santo Tomás; aunque no por eso han terminado las purgaciones; pero en adelante ya no serán tanto por propia iniciativa cuanto por el influjo y la iluminación de los mismos dones.

a) LOS QUE NO LLEGAN. — La inmensa mayoría de los cristianos, aun de aquellos que viven habitualmente en gracia de Dios, nunca llegan a entrar en esta vía. No salen jamás de la infancia para llegar a varones perfectos, a la plenitud de la edad en Cristo (*Eph.*, IV, 13).

De ellos hay diversas categorías.

Los más de ellos llevan una vida tibia y, pareciéndoles que hacen bastante con evitar el pecado mortal, no buscan sinceramente su perfección espiritual ni se esfuerzan por alcanzarla. Son éstos los perezosos, que no se cuidan de cultivar la viña que el Señor ha plantado en su alma; que dejan caer sus cercas, por la falta de recogimiento interior y exterior, permitiendo que las bestias de mil pecados veniales vengan a pastar en ella; que no quieren arrancar las zarzas de las cosas mundanales, las cuales vienen a sofocar las tiernas plantas de las virtudes; que están siempre solícitos para seguir sus gustos y comodidades en todo lo que no sea contra la ley divina, lo cual es como criar sabandijas que vengan a comer y atarañar el poquísimo fruto de virtud que la viña produce. A estos tibios amenaza el Señor diciendo que "comenzará a vomitarlos" (*Apoc.*, III, 16), porque habiéndoles Él franqueado las puertas de su Corazón, se sientan en el umbral y no quieren pasar más adentro, con lo cual merecen ser nuevamente arrojados fuera. Entierran el talento que han recibido, no haciéndole producir (MATTH., 25, 14-30), con lo cual merecen que se les quite de nuevo. De éstos no podemos decir que estén siquiera en la vía purgativa, porque de nada se purifican. No están en vía ninguna, sino tumbados al borde del camino. Y ¡cuán enorme es el número de los tibios, aun entre los que se hallan en estado de perfección y tienen obligación especial de aspirar a ella!

Otros hay que trabajan y se esfuerzan más o menos por combatir las pasiones, evitar pecados, aun veniales, practicar ciertas obras

de piedad, no omitir su ratito de oración mental, ejercitar algunos actos de virtud que no sean muy costosos, cumplir con exactitud sus deberes de estado; pero, fuera de eso, no tienen ánimo para romper con ciertos hilicos que los tienen aprisionados, bien sean de amor propio o de respetos humanos, bien de apegos a cosas temporales, bien de distracciones o intromisión en cosas exteriores que les roban todo el recogimiento, bien de algún regalo de que no se quieren privar. Sobre todo, el amor propio es lo que más detiene a muchas de estas almas que parecen fervorosas y exactas cumplidoras de sus deberes, pues quieren tenerle como en un fanal para que nadie se lo toque, y aun secretamente lo alimentan con el cebo del bien que hacen; mas no tienen en cuenta que, mientras no asesten el golpe a ese enemigo casero y lo arrojen al arroyo para que todos lo pisoteen, todo cuanto edifican va sobre cimiento de arena y no podrá subir muy alta la torre sin peligro de que el viento o las lluvias la derriben (MAT., VII, 24-27).

Es difícil que todos éstos logren salir de la vía purgativa, aunque exteriormente aparezcan en ellos algunas virtudes. A veces el mundo tiene a éstos por santos, cuando en realidad no pasan de incipientes en el camino de la santidad. Pero están más *puestos en razón* que otros, sin duda más adelantados, los cuales son tratados de raros y exagerados, porque no se acomodan a la regla de la razón, sino a la del Espíritu Santo; no ostentan la sabiduría del mundo, sino la locura de la Cruz, teniendo en cuenta la advertencia del Apóstol: "Si alguno entre vosotros parece sabio, hágase tonto para ser sabio" (*I Cor.*, III, 18), porque "lo tonto de Dios es más sabio que los hombres" (*Ib.*, I, 25).

Otros hay que arremeten con brío la subida al monte santo y parece que nada se les pone delante, salvando escollos y arrecifes, luchando denodadamente contra los enemigos que les salgan al paso, rompiendo con todo lo que pueda detenerles en su marcha. Mas se detienen luego por diversos motivos. Hay quienes se desalientan por parecerles que no avanzan como ellos quisieran y como corresponde a sus esfuerzos; lo cual les llena de desconfianza, haciéndoles creer que Dios no les ayuda y que es imposible seguir adelante. No tienen presente lo que el Señor ha dicho, que "todas las cosas son posibles al que tiene fe" (MARC., IX, 22). Quiere Él ejercitarlos en esa fe y en esa confianza, y por eso dilata el concederles el fruto, aunque los

va disponiendo para concedérselo después todo junto; mas ellos no lo entienden, y por eso se desaniman y se detienen o se vuelven atrás. También hay algunos que se cansan en esta brega y quieren tomar alguna tregua o vacación, no advirtiendo que, en este ejercicio de perfección, cuanto más se trabaja, más agilidad y fuerza se adquiere para el trabajo; mientras que el descanso entumece los miembros, enmohece las ruedas del carro, cubre la senda de breñas y guijarros y, cuando se quiere volver a caminar, se encuentran mucho mayores dificultades y se está por ventura mucho más atrás que cuando se tomó el descanso. Hay que volver a empezar, y así se les va la vida en tejer y destejer. Ocúrreles a éstos como a aquel gigante de la fábula a quien Júpiter impuso por castigo subir una rueda de molino a la cumbre de una montaña, el cual, después de subir largo trayecto con ella a cuestas, queriendo descansar, la arrojaba de sus hombros, y la piedra rodaba otra vez hasta el profundo valle. Y nuevamente tenía que cogerla, y otra vez volvía a soltarla, y así pasaba la vida sin lograr nunca llevarla a la cima. Y, finalmente, hay quienes se desaniman y se detienen o se vuelven atrás por parecerles la cuesta demasiado empinada y querer buscar rodeos y curvas, que les desorientan y descaminan, y, pensando que avanzan, dan vueltas sin cesar en el mismo plano, si es que no van insensiblemente descendiendo. Todos éstos no salen nunca de la vía purgativa, a no ser por una gracia especialísima de Dios, que les tome y les lleve como en volandas.

Mas todavía hay otros—y es más pena decirlo—que no salen nunca de esa primera fase por malos directores. Éstos son los que no dejan a las almas salir del "camino de las vacas", según la expresión corriente: los que las enseñan a ser "sapos" y no "águilas", como más gráficamente nos dice Santa Teresa. Tienen un concepto de la perfección demasiado mezquino: todo lo fían de su razón y de su industria; sienten horror a las alturas, donde se enrarece el ambiente de sus propias miras; no consienten que nadie se salga de lo común y ordinario, y eso común y ordinario es de los imperfectos y tibios. Si un alma les dice que siente ansias de perfección y santidad, le contestan que eso es presunción y soberbia, por querer distinguirse de las demás. Si se acusa de resistencias a la gracia, que, con llamadas interiores, la instiga para lo más perfecto, le prohiben que se acuse de ello, porque eso no es falta ni pecado. Si cae en algunos pecados veniales por los cuales siente profundo dolor, la tienen por

extremosa, porque ésas son cosas insignificantes, que no merecen tal importancia. Si trata de hacer algunas penitencias fuera de las prescriptas, o aumentar el tiempo de la oración sin perjuicio de sus deberes, dícenle que cumpla bien lo mandado y con eso basta, que esas son místicas peligrosas. Si trata de evitar parlerías inútiles o vanas recreaciones que la disipan e impiden el recogimiento interior, la disuaden de ello, porque llamaría la atención y se haría rara. Si le hacen alguna sinrazón, la injurian o humillan sin motivo, lejos de exhortarla a que sufra en silencio a imitación de Cristo, la inducen a que se defienda y haga ver la verdad, porque eso piden la caridad y la justicia. Si padece torturas de espíritu, desconsuelos, sequedades, con las cuales el Señor quiere probarla y disponerla para lo que Él intenta, todo lo atribuyen a melancolía, recomendándole que se distraiga y busque consuelo en las criaturas, con lo que alejan las consolaciones divinas. Si en sus dudas o zozobras intenta consultar para no extraviarse en el camino, la solución que hallará se acomodará más a los dictámenes del mundo que a las máximas evangélicas, dejándola más llena de confusión y oscuridad. Si en sus flaquezas y tropiezos acude a él en busca de aliento y de remedio, le encuentra acaso agrio y desabrido, con lo que aumenta su abatimiento y turbación. Si, por el contrario, va presentando con disimulo lo poco o mucho bueno que hace, con alguna repunta de vanidad y de amor propio, lejos de humillarla, la ensalza, fomentando más su vanidad y soberbia. Si, finalmente, el Espíritu Santo la imposibilita para la meditación, porque la va atrayendo más al interior para darle una oración más alta, la obligan a luchar con el Espíritu Santo, ejercitando sus potencias y siguiendo todas las partes de la oración como ellos se las proponen. Y no prosigo, porque me haría interminable. Ni es esto fantasía, sino la realidad que cada día se nos entra por los ojos. ¡Pobres almas! Con tales guías, ¿cómo han de proseguir su camino sin extraviarse? Bien es verdad que si ellas persisten en hacer lo que pueden y entienden, el Señor, con su mano poderosa, las sacará adelante y les dará a su tiempo el guía que necesiten.

Éstas son las principales causas por las cuales la inmensa mayoría de las almas nunca salen de principiantes en el camino del Señor, aunque cien años vivan, ni entran jamás en la vía iluminativa, en la cual se camina con la luz del Espíritu Santo y al impulso de su soplo amoroso. Para comprar esta preciosa margarita, hay que ser generosos

y valientes, afrontándolo todo y vendiéndolo todo; hay que cruzar el Mar Rojo y atravesar el desierto, abandonando los groseros manjares de Egipto, para conquistar la tierra de promisión, pletórica de frutos, que destila leche y miel; hay que lanzarse al océano y meterse en alta mar, perdiendo de vista la tierra firme de nuestras maneras y modos, en busca de un nuevo mundo con paisajes encantados, tesoros inauditos y atisbos de bienaventuranza. "Al que venciere—dice el Señor—Yo le daré un maná escondido y un cálculo blanquísimo, con un nombre nuevo escrito en él, que nadie sabe sino el que lo recibe" (*Apoc.*, II, 17).

b) Los que entran en esta vía. — A los que son fieles en purificar su alma y practicar las virtudes según la regla de su razón alumbrada por la fe, el Señor los mete, más pronto o más tarde, en la vía iluminativa. El Apóstol San Pedro nos lo declara cuando nos exhorta a seguir en todo lo que se nos propone por la revelación externa (*propheticum sermonem*), que es "como una lámpara que alumbra en lugar tenebroso", esto es, en medio de las sombras de nuestras fantasías, de nuestras impurezas, de la polvareda que levantan las pasiones, de las rastreras apreciaciones de nuestra flaca razón; "hasta que claree el día y nazca el lucero en vuestros corazones" (*II Petri*, I, 19). ¿Qué otra cosa puede ser esa alborada y lucero matinal dentro de nuestros corazones más que el comienzo de esta vía iluminativa, cuando el Espíritu Santo por medio de sus dones comienza a esclarecer los misterios de la fe con su propia luz, que es luz sobrenatural? Nos encomienda, pues, el Apóstol que atendamos primero a cumplir bien por nuestra propia actividad y según nuestro modo humano lo que la fe nos propone, y ésta será la disposición para que amanezca en nuestros corazones y brille esa luz como de lucero que no es todavía el Sol eterno y refulgente, el cual no podremos ver dentro de nuestros corazones, sino solamente en la gloria.

Teológicamente podemos demostrar que la vía purgativa, por su propia condición, aboca en esta otra vía iluminativa, alumbrada por el Espíritu Santo mediante la actuación constante de sus dones. Tres argumentos emplearemos para probarlo.

1.° Los dones del Espíritu Santo son hábitos operativos, que se ordenan inmediatamente a la acción. Ellos se infunden en el alma

juntamente con la gracia santificante, y si no comienzan a obrar inmediatamente en el alma, es por las indisposiciones que encuentran en el sujeto en que se reciben. Quitadas, pues, esas indisposiciones, purificada el alma de sus horruras, pacificada por el vencimiento de las pasiones, aligerada del peso de las criaturas, ¿qué falta para que el Espíritu Santo los actúe, alumbrándola con sus luces y moviéndola con sus delicados toques? Ese Divino Espíritu no hace cosas inútiles ni derrama sus dones en el alma para que queden ociosos. Si ella, por consiguiente, remueve, cuanto está de su parte, los obstáculos que se oponen a dicha actuación, sería decir que el Espíritu Santo se dormía si no los ponía en acto a su debido tiempo. No haya cuidado. Nosotros somos los que nos dormimos y flaqueamos, no haciendo lo que podemos para disponernos y purificarnos, como ya se lamentaba San Pablo—*multi infirmi et imbecilles et dormiunt multi* (*I Cor.*, II, 30)—; mas nuestro Divino Huésped está siempre vigilante para atendernos y conducirnos "a la tierra de rectitud" (Salmo 142, X), si nos ve ya a la puerta de casa con las sandalias puestas y el cayado en la mano para emprender el viaje. No hay que culpar, pues, al Espíritu Santo, sino a nosotros, si son tan pocos los que entran en esta segunda fase de la vida espiritual.

2.° Los dones del Espíritu Santo crecen en el alma juntamente con la caridad, en la cual están unidos. Pero el alma va creciendo en caridad o amor de Dios a medida que se desprende de las cosas de la tierra, porque el corazón humano no puede estar vacío y, al desalojar de sí a las criaturas, es Dios quien viene a albergarse en él. Van creciendo, pues, los hábitos de los dones en proporción al empeño que nosotros ponemos en arrancar nuestros vicios y malas inclinaciones, purificarnos de afectos terrenos y arrojar en Dios nuestros cuidados. Ahora bien: si al principio de la vida espiritual los dones no actúan en el alma porque son muy imperfectos—como lo es la caridad misma—y son mayores las resistencias que encuentran que la actividad que ellos pueden desarrollar, llegará un momento en que ellos se perfeccionen de tal manera que tengan potencia para vencer todas las resistencias y obstáculos del sujeto, y entonces comenzarán a actuar. Es un problema de mecánica. Al principio, son mayores las resistencias y menor la potencia de los dones; por eso su acción es nula. Más tarde, la resistencia del sujeto disminuye y la potencia de los

dones crece; por lo cual los dones tienen que producir alguna resultante de su propio sentido. El que se dispone, pues, convenientemente por las prácticas de la vía purgativa, entrará a su debido tiempo en las claridades de la vía iluminativa, para proseguir su camino hacia la santidad.

3.ª Las virtudes infusas son en nosotros imperfectas, como se verá en otro lugar, mientras sean reguladas por la regla de nuestra razón, que es inadecuada a su condición sobrenatural; de suerte que no podrán salir del modo humano de obrar—impropio de ellas—mientras no sean actuadas por una regla superior, que es el Espíritu Santo obrando por sus dones. Son una participación de las mismas virtudes divinas, y sólo cuando son reguladas por una regla divina es cuando alcanzan sus operaciones la perfección que les corresponde. Según esto, nunca el hombre podrá alcanzar virtudes perfectas si no se pone bajo la acción del Espíritu Santo, que las actúe en él de un modo divino. ¿Y hemos de pensar que el Espíritu Santo, que tanto nos recomienda en las Santas Escrituras procurar virtudes perfectas, no ha de poner lo que nos falte si nosotros empleamos todo nuestro caudal en la obra? "Por lo que el hombre hace—escribe el Angélico—conduciéndose bien según la regla de la propia razón, se dispone para conducirse bien en orden a Dios" (I-II, q. 68, a. VIII ad 2). Y no es sólo disposición, sino mérito. El que se esfuerza por practicar la virtud lo más perfectamente que puede según sus alcances—que es según la regla de su razón—, merece aumento de dicha virtud, al mismo tiempo que se dispone para su crecimiento.

Esto es doctrina de todos los teólogos. Por consiguiente, si llega un momento en que él ya no puede producir actos más perfectos de virtud sin el auxilio de los dones, el Espíritu Santo los actuará en él, si no queremos decir que Dios deja el mérito sin recompensa. De donde se infiere que por la fidelidad en las prácticas de la vía purgativa, no sólo se dispone el alma, sino que merece *(de condigno)* ser introducida en la vía iluminativa, donde el Espíritu Santo—con su cooperación—continuará la obra de santificación, que ella sola no pudo más que empezar.

Y pudiéramos corroborar todo esto por el paralelismo entre la vida natural y la sobrenatural. El que normalmente se va desarrollando durante el periodo de su infancia, normalmente también entra en

la adolescencia, que es esta fase de la vía iluminativa, en la cual ya obra el Espíritu Santo con sus dones, a la manera que en la vida natural obra la razón; mas no de una manera perfecta todavía, lo cual es propio de los adultos.

c) CAMINO DE LA SANTIDAD. — Cuando entra el alma en la vía iluminativa, no hay que pensar que ya se ha terminado la obra de su purificación. Su principal intento en este trayecto es el adelantamiento en las virtudes; mas no por eso cesa el trabajo de luchar contra las faltas y desarraigar sus raíces. Son cosas correlativas, porque el progreso en las virtudes lleva consigo el alejamiento de sus vicios contrarios. Lo que pasa es que aquí el alma ya no tiene que luchar sola, guiada únicamente por la antorcha de la fe que luce entre las sombras de sus facultades, sino alumbrada y acuciada y sostenida por el Espíritu Santo, que por Sí mismo viene a dar la última mano en esta obra de purificación. Por eso, estas faenas de limpieza interior pertenecen con propiedad a la vía iluminativa.

Estas purificaciones son de dos géneros: unas son puramente pasivas, en las cuales el alma apenas toma parte si no es entregándose a la acción destructora del Espíritu Divino y como dejándose hacer de nuevo; y otras en las cuales el Espíritu Santo alumbra y mueve, pero es el alma misma la que tiene que ejecutar. Empecemos por estas segundas, que son las que disponen para las otras.

Al salir el alma de la vía purgativa, parécele que tiene ya su casa limpia y bien barrida, y que todo allí está en orden y concierto. Las faltas que comete son de pura inadvertencia o flaqueza del momento, las cuales no dejan mácula en el alma, porque, apenas cometidas, se sacuden con prontitud por un sincero arrepentimiento; como si un ascua encendida cayera en una mano, que, sacudiéndola al instante, no hace llaga ni deja quemadura. Las pasiones están ya domeñadas y sujetas al freno, por lo cual no inspiran grandes temores ni inquietudes. Tal vez piensa el alma que ya las luchas se acabaron, cesaron las tormentas y no le resta sino gozar de una perenne primavera e inalterable paz. Mas esto sucede sólo en la superficie.

Si de un arroyo cristalino tomamos un vaso de agua, nos parece limpísima y la bebemos sin empacho. Pero si la miramos con un potente microscopio, veremos en ella mil gusarapillos danzando, que nos causarán repugnancia y asco. Algo semejante ocurre al alma. Pa-

récenos limpia y clara cuando la miramos sólo con el ojo de nuestra razón; pero en esa misma alma danzan todavía mil gusarapos de faltas y pecados, que sólo son visibles con la luz del Espíritu Santo y a través de sus dones. Este Divino Santificador, generalmente hablando, no las muestra todas simultáneamente, sino por etapas sucesivas, ilustrando cada vez con luz más intensa y aumentando nuestra potencia visiva. Espera, de ordinario, que el alma se vaya corrigiendo de algunas para darle otras a conocer. De otra suerte, el alma se desanimaría ante la multitud de pecados que en sí descubre, sin saber por dónde empezar ni cómo será posible acabar con todos; porque no tiene en cuenta que ese mismo Espíritu que se los da a conocer por sus dones intelectivos, la fortalece con sus dones prácticos para realizar esta faena. Así va el alma, a la luz de los dones, ojeando y descubriendo repugnantes insectos que la ensucian y envenenan, y, con el dardo de los mismos dones, los va traspasando y expeliendo fuera.

Y estas faltas las descubre aun en las obras más buenas y santas que ejecuta, como parásitos dañinos que les chupan el jugo y las dejan sin ningún valor. Y entonces es cuando el alma dice al Señor de corazón: "Nada digno he hecho delante de Ti" *(Brev. in Off. del.)*: porque aun aquellas cosas más santas en que antes tenía tal vez alguna vana y secreta complacencia, las ve ahora tan roñosas, indignas de Dios y plagadas de faltas, que llega a pensar que más bien merecen castigo que recompensa, como advierte Santa Teresa.

Todas estas son faltas determinadas y concretas, de las cuales el alma puede ir saliendo según avanza en el camino, llevada como en volandas hacia la altura por aquella grande águila que es el Espíritu de Dios. Durante los ejercicios de la vía purgativa, iba ella caminando con esfuerzo y paso cansino; mas ahora vuela, porque ya le han nacido las alas a la crisálida.

Mas todavía resta por hacer un dragado de fondo, en que el alma no puede tener más que una parte puramente pasiva. Volvamos al ejemplo del agua. Si del mismo arroyo, claro y transparente, llenamos una gran tinaja, al cabo de algún tiempo podremos observar que ha dejado en el recipiente cierto poso o sedimento. El agua que tan limpia parecía, no sólo contenía multitud de animalejos que con el microscopio hemos descubierto y con una punta finísima hemos podido cazar; sino que además estaba enturbiada por infinidad de corpúsculos extraños, invisibles e impalpables, sin forma ni figura determinadas.

que nadie podrá clasificar ni recoger. Con una luz clarísima y un potente microscopio se podrá ver que el agua está turbia, pero nada más. Preciso es dejarla reposar por mucho tiempo para que toda esa suciedad se vaya al fondo, o emplear algún reactivo químico que en breve tiempo precipite todos esos cuerpos extraños, y luego es cuando se podrán limpiar los fondos.

Pues igual sucede al alma. Además de las faltas particulares que ella va descubriendo y corrigiendo con el auxilio de los dones, lleva en su entraña un dejo legamoso de pecado, que sólo podrá descubrir con luz divina y de ningún modo expeler. Esto procede de que el pecado, como dice el Profeta, "se ha infiltrado como agua en sus entrañas y como aceite en sus huesos" (Salm. 108, 18). Es aquella grande llaga que los teólogos llaman *fomento del pecado (fomes peccati)*, que en la naturaleza humana produjo aquella primera culpa transmitida a todos por el pecado original y en cada individuo se aumenta por sus pecados personales. Está dañado el tronco; la misma naturaleza está inficionada; y hasta ahí no puede llegar la acción humana, ni aun enaltecida y fortalecida por los dones, la cual no puede pasar de la superficie de las cosas. Necesítase, pues, de un agente más poderoso, y éste no puede ser otro que el Espíritu Santo anulando la actividad de las potencias para que no estorben su obra y ejecutando Él mismo, por medio de sus dones, esta tarea de limpieza y saneamiento en la oscuridad de la noche tenebrosa. Y como el mal afecta tanto a la parte cognoscitiva cuanto a la parte afectiva, en una y otra tiene que entrar el escoplo, y el bisturí, y el elixir, y la lejía.

Y todo se hace a oscuras, porque el Artífice tiene como cierto pudor de que le vean entender en cosa tan baja y se contemple su obra antes de terminarla. Tales son las purificaciones pasivas que llaman los místicos, pues aunque el alma siempre que obra a impulso de los dones es de algún modo reducida a ese estado pasivo, pero no es tan completa su pasividad como en el caso presente. En otros casos, su mano es la que ejecuta, aunque movida y gobernada por el Artífice divino; mas ahora ella no tiene que hacer—fuera de sus ejercicios habituales—más que lo que hace el enfermo que se tiende en la mesa de operaciones y se está quieto, por mucho que duela, para que el cirujano corte, queme, extraiga tumores y apostemas, desencaje huesos y tendones para colocarlos de distinta manera, y vuelva después a suturar y vendar. El *fomento del pecado* no desaparece nunca mien-

tras el alma está unida al cuerpo; la llaga producida por la culpa no se cura radicalmente; pero el alma queda ya tan pura y desprendida de la materia, que sólo superficialmente puede tocarle alguna salpicadura.

Sin estas purificaciones no se llega a la unión con Dios, pureza infinita, ni se crían virtudes perfectas. Pensar que por nuestra actividad y por nuestra industria, por prácticas puramente ascéticas, en un estado de propia actividad exclusivamente, se puede llegar a la santidad, es tener una idea muy mezquina de nuestra santidad, que ha de ser, proporcionalmente, la misma santidad del Padre celestial. Pero así como los que son fieles en esas prácticas de la vía purgativa merecen que el Espíritu Santo los ilustre y mueva para purificarse más bajo el influjo de los dones, así los que son fieles en seguir ese instinto y moción del Espíritu Santo merecen que Él, por Sí mismo, complete la obra de su purificación en las cosas que no están a su alcance. Sólo después de divinas purificaciones podrá Dios beber esas aguas corruptas y asimilarlas a Sí, "porque si los cielos—dice Job—no son limpios delante de Dios, ¿cuánto más inútil y abominable es el hombre, que bebe como agua la iniquidad?" (Job, XV, 15, 16).

Al mismo tiempo que el alma se purifica, las virtudes que habían comenzado a germinar y nacer en el primer período de la vida sobrenatural, como plantas lozanas en tierra bien regada, van perdiendo la costra de nuestros modos humanos, creciendo y elevándose del suelo en dirección constante hacia la altura. Ese riego del Espíritu Santo es el que les da su verdadero crecimiento y lozanía. Con esa regla divina se mide y pondera el valor de todas las cosas creadas, y de ahí viene el despreciarlas todas como estiércol para ganar los bienes verdaderos. Al paladear algunas gotitas del néctar celestial que Dios destila en el alma por el don de sabiduría, se hacen amargos y hediondos todos los deleites del cuerpo, como bestiales y atosigadores del espíritu, hasta tal punto, que, aun sin ser pecado, el alma los expele y aborrece. A la luz sobrenatural es como el alma puede penetrar en el hondón de su miseria y de su nada, llegando al perfecto desprecio de sí misma y a la verdadera entrega y sumisión a Dios. Y en el trato íntimo y amistoso con Él es como se van conociendo experimentalmente sus perfecciones, sus hermosuras y sus bondades, lo cual prende y cautiva de tal modo al corazón, que ya no puede amar otra cosa más que a Él. Y esto hace que se piense constantemen-

te en Él, porque donde cada uno tiene su tesoro, allí está su corazón (MAT., VI, 21).

Imbuída en tales sentimientos, la mente humana es tierra abonada para que todas las virtudes lleguen a su mayor expansión y florecimiento. La pobreza de espíritu se hará espontánea y connatural por el desprecio de los bienes terrenos; la castidad y limpieza de corazón, refulgentes como estrellas por la abyección de todo gusto terreno; la humildad, sincera y profunda, como de cosa que se palpa, no postiza y superficial, como la que se alcanza por nuestros razonamientos; la devoción, perfecta, por la dependencia total en que el alma se siente respecto de Dios; la fe, viva y transparente, por la luz divina que alumbra los misterios; la esperanza, inconmovible como una roca, por ver prácticamente las divinas bondades y misericordias; el amor de Dios, fuerte y avasallador como un torrente que se precipita, y la caridad con el prójimo, fecunda y sacrificada, porque se ha empezado a vivir en Cristo la verdadera fraternidad humana.

Tal es el panorama que presenta el alma cuando ha avanzado ya bastante en esta vía iluminativa, bien distinto al que presentaba al salir de la vía purgativa, semejante a un campo recién sembrado en que las semillas comienzan a nacer entre malezas y hierbatos silvestres, recubiertas de polvo y lánguidas por falta de lluvia. Ahora es cuando el hombre comienza a practicar aquella moral del Sermón de la Montaña, superior a toda moral humana y propia sólo de los hijos de Dios; empieza a sentirse loco con la locura de la Cruz, porque ya ha arrojado por la borda la regla de su razón, siempre atenta a los propios intereses, para seguir en todo las normas del Espíritu Santo.

c) ORACIÓN PROPIA DE ESTA VÍA. — En el tránsito de la vía purgativa a la vía iluminativa, comienza la meditación a hacerse más quieta, más sosegada, más recogida, sin aparato de discursos o raciocinios, sin multiplicidad de afectos o actos concretos, como en una dulce languidez y bienestar del espíritu. Es que ya se aproxima el día de la contemplación y comienza a dibujarse la línea del horizonte. Es que en el centro del alma empieza a deslizarse cierta *noticia sobrenatural y amorosa*, como la llama San Juan de la Cruz, que no es otra cosa que el acto del don de entendimiento principalmente, que va desdibujando y esfumando los contornos de las cosas en nuestra

fantasía, para hacérnoslas ver por dentro, como una manera de rayos X, que traspasan la superficie y penetran hasta la entraña.

Poco a poco, las potencias se van sintiendo incapacitadas para sus propias operaciones y atraídas hacia el interior, como sujetas y presas por lazos de seda, que les causan un dulce penar. Bien así como un niño a quien se obliga a dejar una manzana que está comiendo, ofreciéndole un dulce que aún no ha gustado, pero que le atrae más que la manzana que deja. Tales son los comienzos de la verdadera contemplación, que es la oración propia de la vía iluminativa.

Estos primeros pasos de la contemplación reciben diversos nombres. Oración *de recogimiento* la llama Santa Teresa, cuando las potencias se recogen así al interior, atraídas como por un imán que las deja encantadas y presas, como un suave aroma que fluye de dentro, o como una música lejana de la que apenas se percibe la melodía. Oración *de simplicidad* la llama Bossuet, cuando se simplifica la multitud de actos de la meditación y se permanece en un acto solo, que espontáneamente fluye del alma como vena de agua oculta entre las marañas de una selva oscura; que, sin ser discurso, ni juicio, ni súplica, ni afecto propiamente tales, es al mismo tiempo luz y amor, súplica y entrega. Oración *de mirada amorosa* la llaman otros, cuando el alma se queda como embelesada mirando la hermosura de Aquel a quien ama, aunque no puede verla todavía sino en palidísimo y desvaído reflejo. Y, así, según los diversos matices que adopta esta contemplación inicial en distintas almas o en distintos tiempos de una misma alma, puede recibir estos y otros diversos nombres, más o menos apropiados. Los dones intelectivos producen ya esta contemplación incipiente, en la cual muchas veces el alma tiene que actuar para disponerse a recibirla y, aun durante ella, no pierde enteramente la propia actividad; de donde proviene el engaño de ciertos místicos puramente experimentales, que la consideran efecto propio de sus esfuerzos, de su práctica y de su industria, siendo así que todo esto no puede ser causa sino meramente dispositiva y accidental (*removens prohibens*), en cuanto quita los obstáculos para que los dones actúen. Y actúan aún de una manera imperfecta, y por eso la propia actividad no se extingue del todo.

Avanzando un poco más, viene luego lo que Santa Teresa llama *oración de quietud*, que es un grado más perfecto que los anteriores. En algunas almas sucede el *sueño espiritual*, llamado así por analogía

con el sueño corporal, el cual en ocasiones hace dudar si es el uno o el otro, aunque bien se distinguen por algunos caracteres y, muy especialmente, por sus efectos: en el uno, descansa el cuerpo; en el otro, es el espíritu el que halla descanso y refrigerio. Y también la *embriaguez espiritual*, en la que el alma siente deseos de dar gritos, cantar, saltar, decir palabras o frases inconexas que sólo tienen sentido para ella, a imitación de la embriaguez material; porque también aquí parece que se turba la razón por la fuerza del espíritu que irrumpe en la mente sin que ella le pueda contener. Es la embriaguez de los discípulos del Señor el día de Pentecostés; y la de San Francisco de Asís cuando unos malhechores le apalean y le arrojan entre la nieve y él no cesa de reír, cantar y gritar: "Soy el mensajero de un gran Rey." Igualmente suceden otros fenómenos extraños, como la *enfermedad y llaga de amor*, según aquello de la Esposa de los *Cantares*: "Sostenedme con flores, confortadme con manzanas, porque desfallezco de amor" (*Cant.*, II, 5).

Todas éstas y otras semejantes, ya son primicias de unión. Entra así el alma en lo que los místicos llaman *unión simple*, y San Alberto Magno *unión por adherencia*, en la que el alma, no sólo experimenta la presencia íntima de Dios, como en las jornadas anteriores, sino que se siente ya enlazada con Él, abrazada con Él, penetrada por Él, pero todavía como cosas distintas, que bien se sabe cuál es la una y cuál es la otra. Y más allá se sigue generalmente la unión *extática*, en que el alma pierde con frecuencia el uso de los sentidos y el cuerpo se queda más o menos insensible, por su misma flaqueza, que no puede soportar la violencia del espíritu, hasta que divinamente sea él mismo confortado. Como la energía psíquica es limitada, si se derrama torrencialmente por el caño del espíritu, tiene que extinguirse y agotarse la que se derramaba por los caños de los sentidos y aun la que alimentaba las otras funciones corpóreas.

Y, aunque hablamos de unión, y realmente ya es alguna manera de unión con Dios, no creemos, sin embargo, que todo esto pertenezca a la vía unitiva, a la vía de los perfectos, sino a la de los proficientes, que es la vía iluminativa, porque todavía el alma no ha llegado a la perfecta unión, ni tiene virtudes perfectas, ni se han terminado sus purgaciones, particularmente las meramente pasivas. A todo esto suele suceder aún la gran noche del espíritu, de la cual saldrá el alma enteramente despojada de su propia roña y limpia de toda mácula y con

su lámpara encendida para entrar en el tálamo del Esposo. Siguiendo la analogía con la vida natural, podemos decir que estas últimas jornadas de la vía iluminativa, en las que ya se inicia cierta vida de unión, constituyen la edad de la juventud, que viene después de la adolescencia y antes de llegar a la edad viril o a la mayoría de edad. En ella, el uso de la razón sobrenatural—que es el Espíritu Santo por sus dones—parece que ha llegado ya a su apogeo; pero falta todavía aquel peso, aquella ponderación, aquel tino y solidez propios de la edad perfecta. Igualmente las virtudes; ya han alcanzado gran desarrollo y presentan gran variedad y abundancia de frutos, pero no están todavía bastante sazonados.

Preciso es advertir que las maneras de contemplación aquí indicadas son las más frecuentes en esta etapa de la vida espiritual: mas esto no significa que no haya otras o que estas mismas tengan que darse en todas las almas. Aunque fundamentalmente no hay más que un camino para ir a Dios, pero en las cosas accidentales se multiplican indefinidamente. Las almas se diversifican lo mismo que los cuerpos o que los rostros; no hay dos enteramente iguales, aunque los rasgos esenciales sean los mismos. Y la gracia, que imita y se acomoda a la naturaleza, tiene también esta diversidad en la simplicidad; en lo que se muestra la Sabiduría infinita de Dios, que hace que cada una de sus criaturas exprese un rasgo peculiar de su Bondad y de su Belleza infinitas, resultando de tan diversas notas el concierto admirable de la creación.

¿Pero es que todas las almas que caminan por esta vía han de ser contemplativas? En una forma o en otra, parécenos evidente que no pueden carecer de contemplación. Especulativamente, la demostración es bien sencilla. Este camino no se anda sino actuando en nosotros los dones del Espíritu Santo. Mas el acto propio de los dones intelectivos, particularmente del don de entendimiento, es cierta visión imperfecta de Dios y de las cosas sobrenaturales. Y la contemplación, en sustancia, no es más que esto: una cierta visión de los misterios a los cuales por la fe prestamos nuestro asentimiento oscuro y ciego.

Y no se diga que en esta vida se puede avanzar más en el amor de Dios que en su conocimiento, como enseña Santo Tomás (I-II, q. 27, a. II ad 2), y, por tanto, pueden actuar en el alma los dones prácticos para el perfeccionamiento de las virtudes, sin que actúen los dones intelectivos causando la verdadera contemplación. A esta difi-

cultad tenemos que responder que lo que afirma Santo Tomás es verdad tratándose de un conocimiento especulativo, determinado y propio, y así vemos personas muy ignorantes que aman mucho a Dios. Mas no sucede así cuando se trata de este conocimiento experimental de los dones, el cual siempre es proporcional al amor, porque ninguna cosa es amada sino en cuanto es conocida. Además, la fe es el fundamento de todas las virtudes sobrenaturales, y ninguna puede perfeccionarse si ella no se perfecciona. Pero la fe, como virtud intelectiva, ha de ser perfeccionada por los dones intelectivos. Luego no pueden perfeccionarse las virtudes por los otros dones sino en cuanto que, por los dones intelectivos, se va perfeccionando también la fe. ¿Cómo es posible que el alma se vaya purificando, en la forma que se ha dicho, y vaya practicando las virtudes morales con la perfección que esta vía requiere, y se vaya encendiendo y abrasando en el divino amor, sin una luz correspondiente en el entendimiento, aunque sólo sea de orden práctico y experimental? Precisamente si tan poco se le ama a Dios, es por lo poco que se le conoce. Pues esta superior iluminación de la fe produce necesariamente la contemplación.

Prácticamente, también hemos llegado a la misma conclusión, aunque no de una manera tan evidente. En el ejercicio de nuestro ministerio sacerdotal hemos tratado infinidad de almas aspirantes a la perfección, y podemos afirmar que no hemos encontrado una sola de las verdaderamente proficientes o aprovechadas en la virtud, esto es, de las que caminan por esta vía, que no tuviera más o menos de contemplación.

Puede, sin embargo, parecer lo contrario por diversos motivos. Unas veces no se manifiesta todavía la contemplación por las resistencias que ponen ciertas almas, persistiendo en hacer su meditación según las reglas que han aprendido, cuando el Espíritu Santo se esfuerza por meterlas, y, de hecho, las mete algunos momentos contra su voluntad, en verdadera contemplación, de la cual ellas se salen para seguir sus modos propios. Otras veces, porque queda suelta la imaginación y las otras facultades inferiores y la contemplación se hace sólo como con la punta del alma, sin acabar de sosegarse la casa, y así están muy lejos de pensar que tienen contemplación ni siquiera oración, pareciéndoles más bien que están distraídas, y al esforzarse ellas por ahuyentar esas distracciones de su parte exterior, pierden lo uno y no consiguen lo otro. Finalmente, hay una manera

de contemplación oscura, árida y fría, como aquella que nos describe el Profeta por estas palabras: "En tierra desierta, sin camino y sin agua, así me presento delante de ti" (Salmo 62, 3), la cual sólo un director muy experto podrá descubrir. Almas he conocido y conozco que, después de haber alcanzado los más altos grados de la contemplación conocida, quedaron en ese estado como de aparente bobería, de la cual no pueden salir por mucho que se esfuercen. Parece que a Santa Teresa, en los últimos años de su vida, le ocurrió algo semejante. Otras la tienen siempre así desde los principios de esta vía. Quizá el Señor las pone en ese estado para quitarles toda ocasión de presunción o vanidad; quizá para merecer para otras almas la gracia de la contemplación. Como quiera que sea, no hemos de dudar que se da verdadera contemplación de este género, aunque sea tan secreta; y bien se puede adivinar por los efectos que produce: "para ver la virtud y la gloria de Dios", como el Profeta añade. Contemplación penosa, pero de resultados maravillosos.

Estos hechos y otros análogos, mal interpretados, son la causa de que algunos vengan a pensar que no todos somos llamados a la contemplación y que sin ella se puede llegar a la más perfecta santidad, como sin vida mística. Ni hay perfección sin vida mística, que consiste en la actuación de los dones, ni, de ley ordinaria, hay mística sin alguna manera de contemplación. La vida espiritual ha de ser homogénea, y, por eso, la práctica de la virtud ha de corresponder a la perfección con que oramos, según aquello de San Agustín: "Bien sabe vivir el que bien sabe orar." Y la oración perfecta no es otra que la contemplación, como nos lo asegura el Apóstol: "No sabemos orar como conviene, mas el Espíritu pide por nosotros con gemidos inenarrables" (*Rom.*, VIII, 26); lo cual sólo en la contemplación tiene su cumplimiento.

III. — VIA UNITIVA

Compara Santo Tomás el movimiento del alma hacia Dios al movimiento local, en el cual dice: "Lo primero es apartarse del lugar donde se está; después, acercarse al lugar donde se va, y lo tercero, descansar en el término" (II-II, q. 14, a. IX). Esto último es lo que corresponde a la vía unitiva, en la cual "lo que principalmente intenta el hombre es estar unido con Dios y gozar de Él; y esto per-

tenece a los perfectos, que *desean morir y estar con Cristo* (PHIL., I, XIII)" (*Ib.*). Ésta es la unión que los místicos comúnmente llaman *transformativa*, o unión *por inhesión*, que dice San Alberto Magno, en la cual "el uno está en el otro y adquiere las propiedades del otro". Santa Teresa la llama *matrimonio espiritual*, por ser el matrimonio la unión más perfecta que puede darse en lo humano, con el cual guarda alguna analogía, aunque soberanamente le supera.

Siendo ésta la edad de la virilidad sobrenatural, de los perfectos, de los adultos en Cristo, conviene, para entenderla, precisar y aclarar un poco nuestras ideas sobre la verdadera perfección cristiana.

a) IDEA DE LA PERFECCIÓN. — Perfecto, según Santo Tomás, es aquel a quien nada le falta *(cui nihil deest)* de lo que puede y debe tener según su naturaleza y condición. De ahí que no deja de ser perfecto el hombre por carecer de alas, porque las alas no le cuadran a la naturaleza humana, mas lo sería si careciese de ojos o de manos.

Y tratamos aquí de la perfección *formal* del hombre *(ex parte formae)*, esto es, de la perfección que tiene por parte del alma, que es su elemento principal. Y, aun por parte del alma, no la consideramos como perfección puramente humana, por lo que el hombre tiene o puede tener según su naturaleza, sino por la nueva forma sobrenatural que ha recibido, cual es la gracia santificante, que le eleva a un orden sobrenatural y divino; esto es, hablamos del hombre en cuanto cristiano, que es la verdadera perfección *(simpliciter)*. Cualesquiera otras serán perfecciones parciales *(secundum quid)*, que no atañen al orden universal en que el hombre está encuadrado.

Con esta idea de la perfección coincide la que podemos deducir etimológicamente de la palabra con que se designa. Perfecto (de *perficio* = *per-facio*) es lo que está completamente hecho, acabado; de modo que indica cierta plenitud del ser. En el caso presente, será la plenitud del ser sobrenatural del hombre, es decir, cuando se acaba la obra que el hombre tiene que hacer como cristiano.

Dentro de esta noción de perfección sobrenatural, podemos distinguir varias especies. Hay una perfección *absoluta* y otra *relativa*. La perfección *absoluta* del hombre no se alcanza sino en el cielo. Allí es donde realmente se acaba la obra de nuestra cristianización, de nues-

tra divinización; donde nada nos faltará de todo cuanto podemos tener o poseer, lo mismo por razón del objeto que por razón del sujeto. Por razón del objeto, tendremos a Dios como nuestro, que es el bien infinito, en el cual, de un modo eminente, se contienen todos los bienes posibles, sin que nada pueda faltar a quien le posee. Y, por razón del sujeto, tendrá también el hombre en la gloria toda la plenitud del ser que puede tener, lo mismo en cuanto al hábito que en cuanto al acto, porque sus facultades todas alcanzarán su máxima perfección y estarán todas simultáneamente en un acto continuo e incesante, de la mayor intensidad que quepa en la potencia sobrenaturalizada, sin esfuerzo ni cansancio alguno. Por eso, el hombre será allí completamente feliz y bienaventurado. La idea de felicidad es sinónima de la idea de perfección. La felicidad es el acicate que despierta todos nuestros quereres, que impulsa todas nuestras voliciones, que finaliza todos nuestros actos; y no se puede ser feliz mientras el hombre *se está haciendo*, mientras no se termina la obra, mientras le falta algo de lo que puede tener. Y llegar a ese término no es otra cosa que alcanzar la perfección.

Pero hay otra perfección *relativa*, que es la que corresponde a la vida presente. Mas lo relativo debe decirse siempre en función de lo absoluto. Por consiguiente, será perfecto en esta vida todo el que tenga lo que tiene el bienaventurado, en la forma que se puede tener en este mundo. Y como la perfección del bienaventurado consiste en que su inteligencia y su voluntad han llegado a la plenitud del conocimiento y del amor del que es Bien supremo y Verdad primera, igualmente la perfección del hombre en esta vida consistirá en conocer y amar a Dios cuanto aquí se le puede conocer por fe y amar por caridad.

Ahora bien: nuestro conocimiento de Dios por fe es imperfectísimo mientras ésta no sea ilustrada por los dones intelectivos; al que tiene fe sin la actuación de los dones, le falta algo, y aun mucho, de lo que en esta vida puede conocer de Dios; por consiguiente, no es perfecto, no está acabado de hacer. Y otro tanto podemos decir de la caridad. Sin la actuación de los dones, nuestra caridad siempre irá inficionada por el virus del egoísmo: siempre quedarán en nosotros energías dispersas por las criaturas, que no concurren a producir con toda su intensidad la resultante única del divino amor. No amamos a Dios, por lo tanto, cuanto en esta vida podemos amarle, porque

queda algo de nuestra potencia volitiva que no está aún reducido al divino querer. Somos aún imperfectos.

Por el contrario, cuando los dones actúan ya plenamente en el alma; cuando se ha consumido ya toda la herrumbre de lo humano por las purificaciones pasivas del sentido y del espíritu; cuando ha fermentado ya toda la masa con la levadura divina de la gracia, y todos nuestros principios de acción han sido completamente divinizados por las virtudes infusas actuadas por el Espíritu Santo, entonces es cuando se puede decir que la obra de esta vida está acabada, que se ha llegado a la perfección, que no falta nada de cuanto en esta vida se puede tener dentro del orden sobrenatural. El alma está *lleno de gracia*, llena de lo divino, lo mismo en su substancia que en sus facultades naturales. No se diferencia de un alma bienaventurada sino porque en ésta el amor está consumado por la presencia y posesión del Amado, y en aquélla está anhelante por su Bien; y el conocimiento es aquí solamente experimental y mediato, permaneciendo siempre alguna sombra de misterio, mientras que allí se desvanece toda sombra y claramente se ve como es.

Mas parece que contra esto se presenta una grave dificultad. Mientras estamos en esta vida, siempre podemos crecer en conocimiento y amor de Dios. Luego una de dos cosas tendremos que decir: o que en esta vida no hay perfección, porque siempre falta algo que aun en esta vida se puede tener, esto es, mayor amor y mayor conocimiento: o que todo cristiano que está en gracia es perfecto, con esa perfección relativa, porque tiene, en conocimiento y amor—a la manera que en esta vida se puede tener—, lo mismo que tiene el bienaventurado en la patria. Todo lo demás es cuestión de grados, de más o menos, que no mudan la especie de las cosas. En todo caso, podremos hablar solamente de una perfección progresiva, que tienen todos los cristianos que están en gracia, en mayor o menor grado; y no es obstáculo el que pueda darse en distintos grados, porque no se trata de perfección absoluta. Por consiguiente, no podemos hablar de perfectos e imperfectos entre cristianos que vivan en gracia, pues todos son perfectos con esa perfección relativa y progresiva, mientras que ninguno lo es con perfección absoluta o consumada.

Esta dificultad, ciertamente, es causa de muchas confusiones, y por eso vamos a intentar exponer con claridad su solución.

Hay una perfección que podemos llamar *substancial*. Todo ser que

conste de un cuerpo y un alma racional, es hombre perfecto con esa perfección substancial, aunque sea un recién nacido, porque tiene todo lo que integra la humana substancia. Mas de esta perfección no se suele hablar. Se dice hombre perfecto aquel que ha alcanzado el conveniente desarrollo corporal y el perfecto uso de sus facultades. A los treinta años podemos decir que es un hombre perfecto; sin embargo, no podemos decirlo a los cinco años ni a los diez. A pesar de esto, no vamos a pensar que el hombre, a los treinta años, ha llegado ya al término y no puede progresar más en su perfeccionamiento anímico. Ha llegado a la edad perfecta; mas ésta no consiste en cosa indivisible, sino que puede admitir más y menos.

Pues algo semejante ocurre en la vida sobrenatural. El cristiano que está en gracia tiene, por decirlo así, toda la substancia cristiana, los elementos substanciales de la perfección—gracia, virtudes y dones—; mas no el desarrollo de todo esto, que es lo que constituye la perfección propiamente tal. Cuando los dones empiezan a actuar en el alma de una manera constante, es cuando se inicia el uso de esa razón sobrenatural, que es el Espíritu Santo, constituyéndose Él mismo en norma de nuestros actos; y cuando ese principio activo de un orden transcendente ha vencido ya todas las resistencias que habitualmente existen en el sujeto, es cuando las potencias sobrenaturales—que son las virtudes infusas principalmente teológicas—alcanzan su pleno desenvolvimiento, eliminando o transformando todo elemento humano y obrando siempre según el modo divino que corresponde a su naturaleza divina. Se ha llegado ya, por consiguiente, a cierto término en la obra de cristianización del hombre, porque el hombre moralmente ha muerto para vivir plenamente la vida de Cristo. Antes de esto, aunque Cristo ya vivía por su gracia en el alma, mas ésta no vivía plenamente de Él, porque no había muerto totalmente a sí misma; no estaba totalmente incorporada a Cristo, porque aún tenía algo de sí misma como propio.

En esta unión transformativa es cuando se ha sustituído moralmente el propio yo por el yo de Dios—lo cual es obra del amor—y se le ama de la misma manera que Él se ama, esto es, a Él como principio, centro y fin de todas las cosas, y a todas las cosas sólo en Él y por Él, como las ama Él mismo. Sólo así la caridad es perfecta, con la perfección relativa de que venimos hablando. Y esto es vivir plenamente la vida de la fe, puesto que ella normaliza y gobierna

toda nuestra actividad afectiva. Y, siendo perfectas estas dos virtudes, proporcionalmente tienen que serlo todas las demás.

¿Cómo es, entonces, que la caridad—y proporcionalmente las otras virtudes—puede aumentar siempre mientras estamos en esta vida? Así nos lo enseña Santo Tomás (II-II, q. 24, a. VII) y nos lo advierte el Espíritu Santo diciendo: "El que es justo, que se justifique más, y el que es santo, que se santifique más" (*Apoc.*, XXII, 11). Parece que esto no sería posible si las virtudes fueran ya perfectas, como decimos.

Para entender esto es preciso investigar la razón por la cual ese crecimiento de la caridad puede ser indefinido. Nuestra energía psíquica es limitada. La potencia natural apetitiva tiene un término, impuesto por la misma limitación del sujeto. Naturalmente, por lo tanto, no podemos amar hasta el infinito.

Pero la caridad es una forma sobrenatural, añadida a nuestra potencia natural, y para las formas sobrenaturales la naturaleza humana no tiene potencia activa, sino puramente obediencial, en cuanto puede ser movida por la causa primera. Y esa potencia obediencial no es limitada como la potencia activa, sino potencialmente infinita. De ahí proviene la posibilidad de conocer a Dios como Él se conoce y amarle como Él se ama.

Según esto, ¿qué es lo que hace la caridad al derramarse en el alma? Lo primero de todo, informar nuestra potencia natural volitiva, sobrenaturalizándola toda hasta llenarla y agotarla, esto es, hasta que toda nuestra capacidad natural de amar quede absorbida por la forma sobrenatural de la caridad. Tal es la obra que se va haciendo a lo largo de las dos grandes vías de los principiantes y de los proficientes (*purgativa e iluminativa*); y, mientras esta obra no se acabe, hay algo imperfecto en el sujeto, algo que está sin terminar, algo de potencia y actividad natural que no está informado y absorbido por lo sobrenatural. Cuando esta obra se termina, puede, por lo tanto, decirse que se ha llegado a la perfección, puesto que allí ya nada falta, no hay hueco, por decirlo así, para alojar mayor caridad, porque toda la potencia natural está llena.

Pero, después de esto, cuando la potencia natural ya está agotada, permanece la potencia obediencial, que no tiene límites, y, en virtud de ella, puede la caridad seguir aumentando indefinidamente. El Angélico nos lo declara por estas breves palabras: "por parte del

sujeto, tampoco puede fijarse término a este aumento; porque siempre, al crecer la caridad, crece más la habilidad para un aumento ulterior" (II-II, q. 24, a. VII). ¿Y por dónde nos consta que crezca esa habilidad para un aumento ulterior? Porque todo acto de caridad—por lo menos, si es proporcionalmente intenso al hábito de donde procede—merece aumento de caridad y dispone para ese aumento. Luego Dios, echando mano de la potencia obediencial del alma, le concede ese aumento de la caridad, pues no puede dejar de conceder lo que se ha merecido.

Así se comprende perfectamente que, después de completada la obra, todavía se puede seguir edificando; después de llegar a cierto término, todavía se puede seguir avanzando. Es como si uno llegase en automóvil al término de un camino—después de haber hecho las primeras jornadas a pie—; y cuando el camino se ha terminado y parece que ya no es dado seguir adelante, un avión le toma y le conduce por los espacios inmensos, donde no se halla límite ni cabo. Y es bastante exacta esta comparación. Los principiantes van a pie, con mucho esfuerzo y trabajo, ganando poco terreno con los ejercicios de la vía purgativa; los proficientes, en coche, conducido por el Espíritu Santo, sacando mucha mayor velocidad con menos trabajo, pero que todavía no puede ser muy grande por las resistencias que encuentra en su contacto con la tierra; mas los perfectos, desprendidos ya de todo lo terreno, marchan en avión hacia Dios, con una velocidad incomparablemente mayor, sin esfuerzo ni cansancio, y en movimiento siempre acelerado, porque son conducidos por el Divino Espíritu sin resistencias que vencer.

Así se comprende que esta tercera etapa de la vida espiritual es al mismo tiempo "descanso en el término", como dice Santo Tomás, y también "vía" para seguir acercándose a Dios; estado de los perfectos, a quienes nada falta ya, porque toda su capacidad natural está llena de Dios, y en el cual, sin embargo, se puede tener mucho más y aumentar el caudal en cada instante. Mas ya no se cuidan de este aumento, sino de su perfecta unión con Dios, como dice Santo Tomás: "Los perfectos también adelantan en caridad, pero no es éste su principal cuidado, sino que todo su afán está en su inhesión a Dios" (II-II, q. 24, a. IX ad 3).

Réstanos advertir que esta perfección relativa y progresiva, como corresponde a esta vida, no es una perfección actual, sino habitual;

conviene a saber: es perfección del hábito de la caridad, que ya no se perfecciona más en la gloria; mas no perfección del acto de la caridad, que puede ser interrumpido, debilitado y hasta contrariado por el pecado venial. La perfección actual de la caridad es propia de la bienaventuranza, aunque en esta vida podemos acercarnos a ella indefinidamente.

b) PERFECCIÓN Y UNIÓN CON DIOS. — Hemos dicho que la vía unitiva es la vía de los perfectos, lo cual parece indicar que perfección y unión con Dios son una misma cosa. Así lo afirman generalmente los místicos. Los ascetas, por el contrario, suelen decir que la perfección consiste en la práctica de todas las virtudes. Y los teólogos, con Santo Tomás, enseñan que consiste esencialmente en la caridad, y también en la gracia, que es el fundamento de todo.

Esta diversidad en la manera de hablar puede engendrar alguna confusión, cuando en realidad todos vienen a decir una misma cosa y no expresan sino aspectos distintos de la misma realidad viviente.

Tratándose de perfección sobrenatural, bien se comprende que toda tiene que provenir de la gracia, y a mayor abundancia de gracia corresponde mayor perfección. La gracia, aunque es un accidente que se infunde en la substancia del alma, hace veces de substancia, en cuanto que en ella se fundan y de ella nacen todos los demás elementos sobrenaturales que integran este organismo sobrenatural, como son las virtudes, los dones y, posteriormente, la luz de gloria. Cuanto más perfecta sea la gracia, tanto más perfectos serán todos esos otros accidentes que en ella se fundan, esto es, las virtudes y los dones. Hay razón, por consiguiente, para decir que la perfección consiste en la gracia. Pero ésta es una perfección estática, entitativa, perfección del ser, en cuanto la gracia perfecciona la substancia misma del alma; mas no perfección dinámica, operativa, porque la gracia no dice orden inmediato a la acción. En este supuesto hemos dicho, según la comparación evangélica, que cuando este fermento de la gracia divina ha invadido toda la masa de nuestro ser natural, es cuando se ha llegado a la perfección.

Pero el ser, mediata o inmediatamente, se ordena al obrar, y la acción, como enseñan los filósofos, es la última perfección del ser. Mientras un ser permanece inerte, inactivo, no es perfecto; su perfección consiste precisamente en que puede ejercitar obras perfectas.

Por las obras conocemos la perfección del que las ejecuta, como por los frutos se conoce el árbol. Luego hay una perfección dinámica, activa, que actualiza las potencialidades del ser y se corresponde exactamente con la otra. Y de esta perfección podemos hablar en un sentido *integral* y en un sentido *esencial*. La perfección integral dinámica u operativa consiste, como dicen los ascetas, en la práctica de todas las virtudes; mas la perfección esencial, o la esencia de la perfección, como enseña Santo Tomás, consiste en la caridad. Ella, en efecto, es la forma de todas las virtudes, la que les da vida y aliento, valor y mérito, sin la cual nada aprovechan en el orden sobrenatural; y ella, asimismo, es por la que principalmente se actúa la gracia, como coronamiento y fin de toda ley y de toda virtud.

De aquí proviene que cuando el alma llega a esta vía de los perfectos, se imagina que todas las virtudes en ella se han desvanecido, menos el amor; parécele que ya sólo sabe amar, como dice San Juan de la Cruz: "Que ya sólo en amar es mi ejercicio." Y San Agustín reduce al amor todas las demás virtudes, aun aquellas que parecen más diferentes, diciendo, por ejemplo, que "la prudencia es amor". Es que han quedado todas de tal manera absorbidas por la caridad, que se hace sólo y todo lo que el amor ordena. La caridad se sienta como reina en el centro del alma, y sin su imperio no se mueve ni un pie ni una mano, ni siquiera se atreve nadie a parpadear. Es cuando la Esposa de los *Cantares* dice: "Ordenó en mí la caridad" (*Cant.*, II, 4); esa caridad que "no pudieron extinguir las muchas aguas" de las torrenteras humanas (*Cant.*, VIII, 7), porque "es más fuerte que la muerte y más dura que el sepulcro" (*Cant.*, VIII, 6), donde el propio yo yace muerto y sepultado; la cual "nunca desaparece" cuando todo lo demás se ha desvanecido (*I Cor.*, XIII, 8). Antes sabía el alma muchas cosas y hacía muchas cosas; mas ahora no sabe más que amar ni hace otra cosa más que amar, porque el amor es el fuego que lo abrasa todo y todo lo consume, alcanzando así su máxima intensidad, pues todas las cosas son leña para alimentar ese incendio. Así es como el alma que ha llegado a este grado de perfección merece más en un solo instante que cuanto había merecido en toda su vida anterior, ya que el mérito corresponde a la caridad (I-II, q. 114, a. IV). Por lo cual, dice San Gregorio que "el amor, dondequiera que está, hace cosas grandes". De este modo, la esencia de la perfección está en el amor.

¿Cómo, entonces, nos dicen los místicos que nuestra perfección consiste en la unión con Dios? También esto es verdad bajo otro aspecto. "Sólo Dios es bueno", dijo el Señor a un joven que le llamaba "Maestro bueno" (MATTH., XIX, 16). Y la Iglesia dice al Señor: "Tú sólo eres Santo." Dios, en efecto, es el Santo por esencia, de quien toda santidad procede. Y no a la manera que proceden de Él todas las creaturas, en cuanto Creador y causa eficiente de ellas; sino de una manera incomparablemente más perfecta, por la participación de su misma naturaleza divina y, consiguientemente, por la participación de su santidad y de todos los demás atributos de Dios. De donde se infiere que no podemos ser santos sino con la misma santidad de Dios en nosotros participada, y tanto más santos seremos cuanto más participemos de Él.

Esta participación de Dios en nosotros implica necesariamente una unión especialísima con Él. No es la unión que hay entre Él y las demás criaturas en cuanto que les está dando el ser y el obrar, pues la causa, de algún modo, tiene que estar unida con el efecto; sino otra unión de un orden transcendente y divino: unión vital, haciéndoles vivir de su propia vida, bien así como el feto, antes de salir del claustro maternal, vive de la vida de su madre, aunque es un ser distinto y ya tiene alguna vida propia.

A las demás criaturas les da Dios el ser y el obrar, pero no su propio ser y su propio obrar, como lo da al alma por su gracia, lo cual determina una unión inefable que no admite comparación con cosa creada ni puede ser contenida en las categorías de nuestro pensamiento. Por donde se ve con claridad que en tanto somos santos, en cuanto estamos unidos con Dios.

Por esta unión es por la que nos hacemos semejantes a Dios y alcanzamos verdaderas virtudes divinas. Dejemos la palabra al Angélico: "Hay, en verdad—escribe—, ciertas virtudes de los que han alcanzado la divina semejanza, que se llaman virtudes del ánimo ya purificado: las cuales son de tal modo, que la prudencia sólo atiende a las cosas divinas; la templanza nada sabe de concupiscencias terrenas; la fortaleza desconoce las pasiones; la justicia se asocia en perpetua alianza con la mente divina, por imitación de ella. Y estas virtudes decimos que son las de los bienaventurados o de algunos perfectísimos en esta vida" (I-II, q. 61, a. V).

Esto es tratándose de las virtudes morales.

Mas si de las teológicas hablamos, siempre nos quedaremos cortos, por mucho que quisiéramos decir. La fe alcanza ya claridades celestiales. "Tan clara es la contemplación de la divina esencia—me decía un alma que había llegado a este estado—, que el alma misma se olvida de que no es todavía la visión intuitiva de la gloria de la que está disfrutando; hasta que vuelve en sí y repara que un velo muy transparente la separaba aún de esa divina esencia" (M. A. del S. C.). Precisamente es nota característica de las almas que han llegado a la unión transformativa la presencia de la Santísima Trinidad en ellas, con su unidad inefable y la distinción de Personas, con sus relaciones y sus procesiones divinas, con lo que es propio de cada una, sin quebranto de su unidad transcendental. Y, a la luz de este misterio, como a la luz del sol que se acerca ya a salir sobre el horizonte, todos los demás misterios clarean con luces matinales. Y como es la fe, es la esperanza y es la caridad.

Esta unión es tan perfecta, que el alma se siente perdida en Dios, sin encontrarse a sí misma, pues adondequiera que vuelva los ojos, es Dios quien se le mete por ellos. No encuentra nada suyo, porque de todo lo suyo ha sido despojada, y sólo encuentra lo de Dios, que se lo ha dado sin tasa. Queda toda transformada en Dios—por eso se llama unión transformativa—, como El mismo decía a San Agustín: "No me transformaré yo en ti, como el alimento de tu carne; sino que tú te transformarás en mí." Es la unión por inhesión, en la que "el uno está en el otro y toma las propiedades del otro". Y como entre dos cosas que se unen ha de prevalecer la más fuerte, Dios es el que comunica al alma sus propias virtudes, sin que se le pegue nada de la bajeza de ella.

Estando el alma perdida en Dios, se olvida también de sí misma y de todo lo propio. El mismo deseo de la santidad que antes la traía desvelada, parece que se ha dormido, pues no quiere para sí otra santidad que la que el Señor quiera darle para gloria de El. Las virtudes, en cuyo crecimiento tanto se ha esforzado, ya no le interesan en cuanto que son cosa de ella, sino sólo en cuanto sean precisas para el cumplimiento de la voluntad divina. La misma gloria ya no le parece apetecible por lo que tiene de bienaventuranza, sino por ser la posesión plena del Amado y el canto perpetuo de su misericordia. Así queda el alma en este estado de indiferencia para todo lo que no sea Dios, porque ha abdicado de su propio yo, poniéndose en el lugar de

Dios y siendo el Espíritu Santo el que la mueve, dirige y gobierna como cosa suya. Ya ella no se pertenece a sí misma, sino a Dios, y no tiene por qué tener cuidado de sí, sino de su amante Dueño. Con razón, pues, escribe Santo Tomás que "los perfectos también adelantan en caridad, pero no es éste su principal cuidado; todo su afán consiste en estar unidos con Dios" (II-II, q. 24, a. IX ad 3).

Ahora ya se ve la relación que hay entre la perfección y la unión con Dios, porque la unión con Él es la causa de nuestra perfección, y sólo esta unión mística puede hacernos verdaderamente perfectos. Y así dice también el Angélico que lo que principalmente debemos pedir en la oración es nuestra unión con Dios. Y se comprende también que sin tal unión no hay perfección posible, porque la perfección de esta vida ha de ser un trasunto y aproximación de la perfección de la otra, y sólo por esta unión se consigue esa aproximación y semejanza.

Pero la unión con Dios es obra del amor. Dos seres libres no se unen sino con la posesión del uno por el otro, y esa posesión supone la mutua entrega y donación, que es lo que el amor produce. Nuevamente dejemos la palabra a nuestro común Doctor: "La unión—escribe—de tres maneras dice relación al amor. Primeramente, cierta unión es causa del amor; y ésta es la unión substancial en cuanto al amor con que uno se ama a sí mismo, y la unión de semejanza en cuanto al amor con que ama las otras cosas, como se ha dicho. En segundo lugar, hay otra unión que esencialmente es el mismo amor, y es la unión por la coadaptación del afecto, la cual, ciertamente, se asemeja a la unión substancial, en cuanto el amante se conduce con el amado como consigo mismo en el amor de amistad, y como con algo suyo en el amor de concupiscencia. Finalmente, existe una unión que es efecto del amor, y ésta es la unión real, que el amante busca en la cosa amada, la cual se verifica según la conveniencia del amor, pues como dice el filósofo, Aristófanes ha dicho que los amantes desearían hacerse, de dos, uno, mas como para esto se exigiría que los dos o uno por lo menos se destruyese, buscan otra unión conveniente y oportuna tratándose, conversando y juntándose en otras cosas semejantes" (I-II, q. 28, a. I ad 2).

Pues lo que no pueden hacer los humanos amantes—hacerse, de dos, uno sin destruirse ninguno de ellos—, puede hacerlo la Omnipotencia divina puesta al servicio de su amor, haciendo al hombre uno con Él, sin destruirle, por la participación de su naturaleza divina.

Ésta es la unión más perfecta que cabe en lo humano y en lo divino —fuera de la unión hipostática—, *la unión consumada*, que Cristo deseaba que tuviéramos, a imitación de la que Él tenía con el Padre (JOAN., XVII, 23); unión incomparablemente más íntima, fusiva y penetrativa que la que puede haber entre esposos. Por ella, todo lo del alma es de Dios y todo lo de Dios es del alma.

No hay, pues, inconveniente en decir que la perfección consiste en la unión con Dios, lo mismo que decimos que consiste en el amor, puesto que el amor es unión, efecto de la unión y causa de la unión.

Y algo semejante podemos decir de la gracia. La gracia es efecto del amor que Dios tiene al hombre, por la cual se da Él mismo. Bien eterno e infinito, lo más grande que Él puede dar o desear y también lo que más Él ama (I-II, q. 110, a. 1). Amor que no llegue a la donación de sí mismo, no es amor perfecto, sino parcial. Con este amor ama Dios a sus criaturas en el orden natural, dándoles todo el bien que tienen por naturaleza, en proporción a lo que las ama. Mas, amando al hombre sobrenaturalmente, le ama cuanto puede amarle y quiere para él todo el bien que puede darle, dándose a Sí mismo por la participación de su naturaleza, lo cual produce esa unión sobrenatural con su criatura. Luego la gracia es unión, efecto del amor y causa del amor, porque es la que hace que el hombre ame sobrenaturalmente a Dios. Puédese decir también, por consiguiente que la perfección consiste esencialmente en la gracia divina. Y cualquiera de estas tres cosas que se diga—que consiste en la unión, que consiste en la gracia, que consiste en la caridad—, expresamos una misma realidad bajo aspecto distinto.

Mas todavía resta una duda. Si la gracia es el lazo de unión del hombre con Dios, efecto del amor total que Dios tiene al hombre, y en esa unión y ese amor consiste nuestra perfección, ¿cómo es que no son perfectos todos los que están en gracia? En otros términos: ¿qué diferencia hay entre esa unión producida por la gracia y la unión mística, que es la que constituye la perfección de que aquí tratamos? ¿Es ésta diferente de la que la gracia produce? Entonces no podríamos decir que en la gracia consiste la perfección.

Después de lo dicho, ya no será difícil la explicación.

Al darle su gracia, Dios, en efecto, se da al hombre totalmente, con todo cuanto es y todo cuanto tiene, de hecho o de derecho, pues

le da la participación de su naturaleza con derecho a su bienaventuranza, como efecto de su amor total. Mas el hombre no se lo da todo a Dios, sino que se reserva muchas cosas para sí: amor de sí mismo, apegos de criaturas, condescendencias con sus inclinaciones, miras de propios intereses, gustos y comodidades. Es que no ama a Dios totalmente, como Dios le ama a él. Le ama sobre todas las cosas, pero ama otras muchas cosas fuera de Él. Por eso, esta unión que se realiza por gracia y por amor, es manca, es imperfecta por parte de la criatura, que no es generosa para darse toda a quien todo se le da. A medida que ella va amando más y va entregando más de sí, se va perfeccionando la unión, y cuando sepa amar con todo su ser y se haya entregado toda, la unión se consuma y de dos se hace uno, sin dejar de ser cada uno lo que era. Tal es la unión mística, que no es más que la perfección y florecimiento de la misma unión de gracia, diferida por las resistencias, desamores, veleidades y devaneos del alma, pues Dios, por su parte, la introduciría desde el primer momento que la ha investido con su gracia en las intimidades de su tálamo divino, como a esposa queridísima. Tener conciencia de esta unión y conocimiento experimental de la misma, es obra de los dones, y por eso no se puede tener más que un conocimiento conjetural de esa unión, aunque ya está iniciada por la gracia, mientras los dones no actúen en el alma.

c) GRADOS DE PERFECCIÓN Y GRADOS DE ORACIÓN. — Esta vía unitiva, como las anteriores, se caracteriza por la oración, que aquí es ya perfectísima contemplación. El alma se siente como fundida en Dios, diluida en Dios, y como tomando parte en el misterio adorabilísimo de la Trinidad soberana. Estas infusiones de la Trinidad en el alma van siendo cada vez más intensas, hasta tal punto, que, en cada una de ellas, parécele a la pobre criatura que ya no se puede llegar a más en este mundo; mas viene la siguiente, y ve que todo lo anterior era poca cosa en comparación con esto. Piensa a veces que ya se acabó el destierro y se halla entre los bienaventurados; de ahí su pena cuando vuelve en sí y ve que mora todavía en este mundo feo, hediondo, oscuro, y que no puede aún unirse al Amado en abrazo perpetuo, sin velos ni sombras. Tener que ocuparse en las cosas de ácá es para ella trabajo y dolor, aun en aquellas que antes le producían consolación y deleite. Bien puede decir ya con el Apóstol:

"Nuestra conversación está en los cielos" (PHIL., III, 20), porque más vive en el cielo que en la tierra.

A pesar de esto, no deja de cumplir con la mayor perfección todo lo que le pide el deber o la caridad. Y ocurre ahora algo muy distinto de lo que sucedía en las etapas anteriores, pues entonces el atractivo de la contemplación le impedía muchas veces ejercitarse en obras exteriores y estas mismas obras eran un obstáculo para la contemplación; mas, al presente, están tan compenetradas y unificadas la vida interior y la exterior, que ninguna de ellas es impedimento para la otra, pudiendo su espíritu gozar de la contemplación más sublime, al mismo tiempo que ejecuta con la mayor exactitud cualquier obra externa, o conversa con las criaturas sobre cualquier asunto. Es que todo se ha reducido a la unidad, porque vive en Dios, que es la Unidad suprema.

Mas preséntase aquí un problema sobre el cual reina alguna confusión. Hemos adaptado las tres vías que forman todo el trayecto de la vida espiritual a los tres grados de perfección de la caridad, que es sencillamente la perfección.

Pero esas vías se caracterizan precisamente por el grado de oración que en ellas predomina: meditación en la vía purgativa; contemplación imperfecta, con sus diversas fases, en la vía iluminativa; y contemplación perfecta en la unitiva. Lo cual supone que los grados de oración y los grados de perfección se corresponden con toda exactitud; o, en otra forma: que el que tiene una oración más perfecta, como es la contemplación, es también más perfecto en la caridad que el que tiene simplemente meditación.

Los partidarios de la *doble vía*, que admiten una *vía ascética* paralela a la *vía mística*, que puede conducir, como ésta, a la más alta santidad, por fuerza tienen que negar que exista tal correspondencia, pues no creo admita ninguno que por vía ascética se pueda tener una oración tan perfecta como la contemplación mística de esta última etapa. Por el contrario, los defensores de la vía única, ascética y mística a la vez—predominantemente ascética en la primera fase y predominantemente mística en las sucesivas—, sostienen vigorosamente la más exacta correspondencia entre los grados de la oración y los grados de la santidad. Esto último parece deducirse de la doctrina que hemos expuesto, pues somos partidarios convencidos de la vía

única ascéticomística conducente a la perfección. Mas es preciso, para no involucrar las cosas, hacer algunas aclaraciones.

Como tesis general, nos parece fuera de duda que los grados de oración se corresponden exactamente con los grados de perfección o de caridad. Bastaría, como prueba, la exposición que hemos hecho de las tres vías de los místicos, los cuales todos están conformes en admitir, explícita o implícitamente, dicha correspondencia. Y San Agustín lo afirma en aquella tan conocida sentencia: "Bien sabe vivir el que bien sabe orar." Y S. S. Pío X lo afirma igualmente hablando de los grados de oración que señala Santa Teresa, como correspondientes a otros tantos grados de perfección.

Mas todavía podemos indicar algunos argumentos teológicos.

1.° La principal causa del amor es el conocimiento (I-II, q. 27, a. II). El conocimiento puramente especulativo del bien produce el amor que llaman *objetivo*, que apenas merece el nombre de amor, por lo vago e ineficaz, pues consiste únicamente en el juicio que se hace de la bondad y amabilidad del objeto. Este amor de Dios ni siquiera es suficiente para salvarse. El amor llamado *apreciativo* ya es verdadero amor, aunque imperfecto, pues consiste en tener al objeto amado en estima y aprecio para uno mismo, de modo que no sólo se juzga que es bueno amarle, sino que es bueno para mí, conformándose el apetito con este juicio del entendimiento. Y este amor procede de un conocimiento práctico, por la aplicación de nuestro conocimiento especulativo al caso concreto de la propia conveniencia. Mas lo que propiamente llamamos amor, es el amor *afectivo*, por el cual el apetito tiende al objeto amado como atraído por él mismo, como si le echara unas fuertes cadenas con que le arrastra hacia sí.

Pues bien; un amor objetivo de Dios podemos alcanzarlo por el estudio de lo que Él es, de sus atributos y de sus obras, sin que ese estudio puramente especulativo pueda conducirnos a más. El amor apreciativo de Dios, de todo punto necesario para la salvación, se funda en un conocimiento práctico del mismo, el cual se alcanza por la meditación, donde cada uno hace aplicación a sí mismo de las verdades especulativas que conoce para mover su apetito a conformarse con ellas. Finalmente, el amor afectivo no puede provenir sino de un conocimiento experimental del objeto amado, con su trato y su presencia, y ese conocimiento sólo se obtiene acerca de Dios por virtud de los dones en la contemplación. De donde se infiere que, sin

contemplación, no hay amor de Dios perfecto, y tanto más se irá perfeccionando el amor, cuanto más perfecto sea ese conocimiento experimental y más perfecta la contemplación. Y, proporcionalmente, podemos decir lo mismo del amor práctico que se alcanza por la meditación. Por donde se ve claro que el grado de perfección del amor tiene que alcanzar el mismo nivel que el grado de perfección de la oración. Mas no se confunda este amor afectivo del espíritu con cierto amor sensible, porque ninguna cosa sensible puede unirnos con Dios.

2.° En sentido inverso: los dones crecen juntamente con la caridad y proporcionalmente a ella (I-II, q. 68, a. V), no pudiendo dejar de obrar desde el momento que alcanzan una potencia suficiente para vencer las resistencias del sujeto; y tanto más perfectamente obran, cuanto más ellos se perfeccionan y las resistencias disminuyen hasta desaparecer completamente. Pero la contemplación es acto de los dones intelectivos, particularmente del de entendimiento, cuyo acto propio es cierta visión o intuición de las cosas sobrenaturales. De donde resulta que, a medida que la caridad aumenta, crecen simultáneamente los dones, y la contemplación o la oración se perfecciona. Y aunque esa visión o intuición de las cosas sobrenaturales puede hacerse de una manera momentánea, sin que sea propiamente contemplación—la cual requiere cierta fijeza—, la caridad, que ha crecido juntamente con el don, se encarga de hacer lo demás, fijando y deteniendo la mente en aquello que ama (II-II, q. 180, a. I), pues el amor no se contenta con un conocimiento superficial del ser amado, sino que quiere llegar hasta lo más íntimo de él (I-II, q. 28, a. II). De este modo, como en vasos comunicantes, la perfección de la oración alcanza siempre el mismo nivel que la perfección de la caridad.

3.° "El principal maestro de la oración—escribe el Ven. Fray Luis de Granada—es el Espíritu Santo", que habita en el alma por la caridad. Y tanto más perfectamente la enseñará, cuanto más perfectamente en ella more y más dócil y atenta la encuentre para seguir sus mociones e inspiraciones. Luego tanto más aprovechará la discípula en esta ciencia de la oración, cuanto más unida esté con el Maestro por la caridad y esta misma caridad la mueva para atender a sus lecciones con docilidad y recogimiento.

Parécenos, pues, evidente, así en líneas generales *(per se)*, que la perfección de la oración corre siempre pareja con la perfección de

la caridad y, consiguientemente, con la perfección cristiana. Mas esto no obsta para que se admita la posibilidad de algunas alteraciones accidentales *(per accidens)* en ciertos casos particulares, lo cual nos resolverá las dificultades que se pueden presentar en el orden práctico.

De tres causas entendemos que pueden proceder esas alteraciones en el paralelismo o sincronismo de la oración con la perfección:

1.° Aunque los dones crecen todos al mismo tiempo, proporcionalmente a la caridad, no se sigue de ahí que todos hayan de actuar con la misma intensidad en el alma. Cuando ésta se halla poseída por el Espíritu Santo, todos los dones, ciertamente, actúan en ella; pero ese mismo Espíritu puede actuar más unos dones que otros, según convenga para que el alma desempeñe mejor en este mundo la misión especial que Él le confía y dé con más entonación y afinamiento aquella nota peculiar que le corresponde en el concierto universal de las criaturas. Así vemos que algunos santos se distinguían más en el ejercicio de un don que en el de los otros. En cada santo se hallaban los siete dones en el mismo grado de perfección; mas el Espíritu Santo, al pulsar aquella arpa de siete cuerdas, tañía con preferencia una u otra, según la melodía que quería producir con cada instrumento. Por lo cual, muy bien puede suceder que, entre dos almas que alcancen el mismo grado de perfección, la una tenga más alta contemplación que la otra, por la actuación más intensa de los dones intelectivos, mientras que la otra sobresaldrá sin duda por alguno o algunos de los dones prácticos. Esto, sin embargo, no alterará gran cosa la correspondencia entre la perfección y la oración, pues siempre hay que salvar la proporción substancial entre el ejercicio de los dones intelectivos, que producen la contemplación, y el crecimiento de la caridad.

2.° También se puede alterar más o menos la correspondencia exacta entre el grado de perfección y el de oración por las disposiciones existentes en el sujeto. Éstas pueden ser de dos clases: de orden físico y de orden moral.

Disposiciones de orden físico. — Así como Santo Tomás enseña que hay predisposiciones naturales para ciertos vicios, como las hay para ciertas virtudes (I-II, q. 63, a. 1); así tenemos que admitir también que las hay para la contemplación, igualmente que las hay contrarias a ella. Hay quienes son, por temperamento, reflexivos, sosegados, con una mente serena; como los hay inquietos, bullidores, de

viva imaginación. Los primeros son más aptos para la contemplación que los segundos y pueden alcanzar un grado de oración más perfecto que éstos hallándose unos y otros en el mismo grado de caridad, porque en aquéllos los dones tienen que vencer menos resistencias y, obrando con la misma intensidad que en los otros, producen una mayor resultante y una oración más perfecta. A estas predisposiciones naturales pueden asimilarse otras predisposiciones morbosas, originadas por alguna enfermedad o trastorno orgánico. Y también son semejantes a ellas otras disposiciones provenientes no tanto del sujeto cuanto de las circunstancias que le rodean, cuales son las ocupaciones, el estado y otras semejantes. Un casado, por ejemplo, aun suponiendo que tenga el mismo grado de perfección que otro que no lo es, difícilmente podrá alcanzar el mismo grado de oración que el segundo, porque los deberes de estado y los cuidados de la familia son grande impedimento para la contemplación. Claro está que también lo son para la perfección; mas suponiendo que en orden a la perfección han sido ya vencidos por el ejercicio de las virtudes y la actuación de los dones prácticos, todavía pueden permanecer como obstáculos para la oración y alterar un tanto la exacta correspondencia entre la oración y la vida exterior. Lo mismo podemos decir de un religioso de vida activa, ocupado todo el día en los ejercicios de su ministerio, que apenas tiene tiempo para vacar a la oración sino lo indispensable, teniendo, por el contrario, muchas cosas que le distraigan. Éste podrá llegar a tener un grande amor de Dios por el ejercicio del amor al prójimo, sin tener, sin embargo, tan alta contemplación como una religiosa de clausura, por ejemplo, que nada tiene que la distraiga de ella; porque los dones productores de la contemplación no encuentran en ésta impedimento alguno, y así, obrando con la misma intensidad, producen un resultado más excelente, mientras en aquél lo producen los dones prácticos, para los cuales está mejor dispuesto por el ejercicio de las virtudes activas. Esto explica ciertas anomalías que se encuentran en la práctica, las cuales parecen contrarias a la tesis general establecida; mas no lo son en realidad, porque no se trata sino de disposiciones materiales del sujeto, y siempre los dones intelectivos obrarán con la intensidad suficiente para producir un conocimiento experimental de Dios proporcionado al grado de caridad.

Disposiciones de orden moral. — Los pecados y vicios de la mala vida pasada dejan rastros e impurezas en el alma, como se ha visto,

aun después de perdonados y retractados. Pues todas esas impurezas, mientras no se vayan expeliendo del alma, son también una rémora para la contemplación. De ahí que un alma que siempre ha llevado una vida buena, puede llegar más pronto a la contemplación que otra que ha salido del ciénago del vicio, porque ésta, con el mismo grado de caridad que la otra, no tiene aún la vista clara para ver las verdades divinas, y, actuando el don de entendimiento con la misma intensidad en la una que en la otra, no produce idénticos resultados. Así se comprende que algunos tengan que estar mucho tiempo en los ejercicios de la vía purgativa, aunque se den a Dios con toda la fuerza y generosidad de que son capaces; mientras que otros llegan muy pronto a la vía iluminativa, si se ponen a ello con valor y decisión. Por esta y por otras causas ya indicadas, puede suceder que el que ha llegado a la vía iluminativa tenga un grado de caridad igual o inferior a otro que se halla aún entre las marañas de la vía purgativa, pues necesita una fuerza más poderosa para desenredarse.

3.ª Y todavía puede haber otra causa de diferencia entre el índice que señala el grado de perfección de la caridad y el grado de perfección de la oración. Durante las dos primeras etapas de la vida sobrenatural—vía purgativa y vía iluminativa—, la tarea de la caridad es ir absorbiendo, dominando y sobrenaturalizando toda la potencia afectiva del sujeto, para que no quede en él cosa que no sea abrasada y consumida por la caridad. Cuando, de este modo, el amor divino ha purificado e invadido toda la capacidad natural de amar que hay en el hombre, es cuando se llega a la edad perfecta, a la vía unitiva, a la transformación en Dios. Pero la capacidad natural de amar varía en cada sujeto. Las almas no son iguales, como tampoco los organismos que informan, ni tampoco es igual la potencia física intensiva de cada alma. Unas son capaces de un amor natural mayor que otras, y, llegando varias almas al límite de poder decir que ya no les es posible amar más de lo que aman, habría, sin embargo, gran diferencia entre la cantidad de amor—digámoslo así—de unas y de otras. Sujetivamente, todas amarían con amor perfecto; pero, objetivamente, el amor sería mayor en unas que en otras. Todas serían perfectas en el amor, y, sin embargo, no todas amarían con la misma intensidad. Según esto, un alma que tiene una mayor capacidad de amar, para estar toda llena de amor, transformada en amor, necesita un amor en sí mismo más grande que otra de inferior potencia ama-

tiva. Y, así, dos almas que llegan a la vía unitiva, a la transformación en Dios, a la total divinización de sí mismas, pueden, no obstante, ser diferentes en la intensidad del amor. Y una que ha llegado ya a esa vía, puede ser que ame menos que otra que aún no ha llegado. ¿Pero cómo es posible esto? ¿No hemos quedado en que ésa es la vía de los perfectos, la edad de los adultos en Cristo? ¿Síguese, entonces, que un alma perfecta puede amar menos que una imperfecta? Ciertamente que así es, lo cual no constituye inconveniente ninguno, porque aquí la perfección o imperfección no se refieren a la caridad en sí, sino que se miran en orden al sujeto. Un vaso pequeño puede estar lleno con una cantidad de agua menor que la que contiene otro vaso de más capacidad que no está lleno. Porque los dos estén llenos, no hemos de decir que contengan la misma cantidad, si son desiguales. Pues aquí sucede lo mismo. Los dos pueden estar completamente llenos de caridad, totalmente abrasados por el amor, y ser, con todo, el amor más grande en uno que en otro; o puede el que aún no está lleno, exceder al que está ya rebosante. Así también, en el orden físico, cuando se llega a la edad adulta, no todos alcanzan la misma estatura ni el mismo desenvolvimiento de sus facultades anímicas, sino aquel que a cada uno compete según su naturaleza individual, y bien puede ser más alto ya un adolescente que otro hombre de edad madura.

Como se ve, estos casos en que puede alterarse más o menos el sincronismo entre la perfección de la caridad y la perfección de la oración, solamente se verifican cuando se comparan distintas almas entre sí; mas no ocurren nunca en una misma alma, donde siempre la correspondencia es perfecta, salvo en algún caso raro y transitorio. Cuando un alma ha subido más alto en la escala de la oración, es porque también ha avanzado en el camino de la santidad; y, al mismo tiempo que en éste avanza, también su oración se va perfeccionando.

Bien podemos concluir, por consiguiente, que las tres vías que los místicos señalan para llegar a la santidad empalman una con otra, formando un solo recorrido, y la oración que cada alma tenga es el límite que señala el grado de perfección que ha alcanzado, aunque no pueda compararse con el mismo grado en otras almas.

CONCLUSIÓN. — A los grados más elevados de la vía iluminativa y a todos los de la vía unitiva suelen acompañar ciertos fenómenos

extraordinarios, que son los que al vulgo llaman la atención. Entre éstos, unos afectan al cuerpo, como éxtasis o raptos, elevación por los aires, bilocación, traslación de un lugar a otro, impresión de las llagas del Señor, aromas, resplandores y algunos más; y otros, al espíritu, como visiones, revelaciones, profecía, conocimiento de cosas ocultas o lejanas, comunicaciones especiales de cosas del cielo y, en ciertos casos, don de hacer milagros.

Hay ignorantes que llegan a pensar que la vida mística consiste en esas cosas, y de ahí el horror y miedo que sienten por ella, el cual procuran inculcar a los demás. Mas es preciso que todos se enteren de que esas cosas no son la mística, ni la contemplación, ni la santidad, aunque frecuentemente la acompañan.

El camino de la santidad, en las tres grandes etapas en que los místicos lo dividen, no es otro que el que el mismo Cristo nos ha enseñado cuando dijo: "El que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo y tome su cruz y sígame" (LUC., IX. 23). Negarse a sí mismo por las prácticas y ejercicios de la vía purgativa; tomar la cruz, que es dejarse en manos del Espíritu Santo para que complete la obra de nuestra purificación con las purgaciones pasivas; y seguir a Cristo iluminados por su Espíritu, porque el que le sigue "no andará en tinieblas, sino que tendrá luz de vida" (JOAN., VIII, 12), hasta llegar a ser totalmente incorporados a Él los que hemos sido ya injertados en Él por el bautismo. Sólo entonces seremos integralmente cristianos, cristianos perfectos, cuando vivamos plenamente la vida de Cristo, causa ejemplar y meritoria de nuestra filiación divina.

NOTA B

INHABITACIÓN, DONES Y EXPERIENCIA MISTICA

El dogma de la inhabitación del Espíritu Santo en las almas justas es el fundamento de toda la teoría teológica de los dones, así como de toda la vida mística. El Espíritu Santo, habitando en el alma como su "dulce huésped", según la Iglesia canta, es el que la mueve y gobierna con suaves impulsos; para cuyo seguimiento la dispone por sus dones preciosos, haciéndole adquirir conciencia de su unión con Él, que no es otra cosa que la unión mística, tanto más estrecha cuanto más ella se despoja de la posesión de sí misma, hasta que el Dueño Divino la posea toda.

Sin que el Espíritu Santo habite en el alma, no podrían existir sus dones, porque sólo puede mover al alma de una manera vital estando sobrenaturalmente unido con ella, con lo cual la hace participante de la vida divina, en cuanto al ser y en cuanto al obrar. Por ello queda el alma toda endiosada, esto es, sobrenaturalmente santificada, viviendo en Dios y de Dios, más bien que en sí y de sí misma.

Es, pues, el punto culminante de la teología mística; de la mística considerada formalmente como ciencia, que no puede ser sino ciencia teológica, ya que su objeto es Dios, en cuanto al alma se comunica, santificándola y divinizándola. Y aun la clave para entender lo que es la verdadera vida cristiana en su sentido integral, que substancialmente, por eso mismo, es vida mística *(misteriosa)*, en cuanto que es vida divina en nosotros escondida, aun cuando en la mayoría de los cristianos esté latente bajo la tierra de su egoísmo.

Estudiar teológicamente esta cuestión con la claridad y brevedad que estas notas requieren, es tarea ardua y dificultosa, cuanto impor-

tante y transcendental. Mas no podemos omitirla, porque ella dará luz sobre todo cuanto en este libro se dijere, siendo como el centro de todo el sistema teológico tomista acerca de la perfección. Los teólogos se dividen en muy diversas opiniones al tratar de explicarla, lo cual nos muestra los escollos con que tropiezan. No vamos a enumerar ni refutar sus opiniones, sino exponer con lisura y modestia, mas no con menos sinceridad, lo que hemos podido extraer de las doctrinas del Angélico Maestro en muchos años de estudio y meditación, y eso será la única garantía de acierto, si al "Dios escondido" pluguiere hacer llegar hasta nosotros alguno de sus fulgores, con el cual se esclarezcan nuestras tinieblas.

PREAMBULOS

1.° EXISTENCIA DEL MISTERIO. — Locura sería presumir que el Ser infinito, que no cabe en el cielo ni en la tierra, habitase en nuestras almas, tomándolas por templo y morada suya, si Él mismo no nos lo dijera. Como es tan alto el misterio, tan inmensamente grande el beneficio, no se contenta con decírnoslo una vez, sino que lo repite y lo inculca de diversos modos, para confortar nuestra pequeñez y desvanecer nuestra incredulidad. Todo el Nuevo Testamento está lleno de testimonios que nos lo demuestran, de los cuales solamente recogeremos algunos.

Unas veces se nos promete su venida, y así dice Cristo: "Yo rogaré al Padre y os dará otro Consolador para que permanezca con vosotros eternamente" (JOAN., XIV, 16-17). Y también: "Os conviene que yo me vaya: si yo no me fuere, no vendrá a vosotros el Consolador; mas, si me voy, lo enviaré a vosotros" (JOAN., XVI, 7). Y añade que Él nos enseñará toda la verdad, como procedente de Él y del Padre, y nos dará a conocer al mismo Cristo (*Ib.*, 13-14). Y lo compara con una fuente de aguas vivas, que nacerá en la misma entraña de los creyentes y correrá hasta la vida eterna. "Lo cual dijo—añade el Evangelista—del Espíritu que habían de recibir los que creyesen en Él" (JOAN., VII, 38-39). Y antes de subir al cielo, confirmó su promesa, diciendo: "Recibiréis la virtud del Espíritu que vendrá sobre vosotros" (*Act.*, I, 8); lo cual se cumplió plenísimamente y de un modo visible el día de Pentecostés (*Ib.*, II, 1-5); y por todo el libro de los *Hechos* se ven los efectos de esta venida.

El apóstol San Pablo frecuentemente nos habla de este don precioso que han recibido los fieles, particularmente cuando dice: "La caridad de Dios ha sido infundida en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado" (*Rom.*, V, 5). Otro tanto podemos decir del evangelista San Juan, cuyas son, entre otras, las siguientes palabras: "Si nos amamos mutuamente, Dios permanece en nosotros y su caridad en nosotros es perfecta. En esto conocemos que permanecemos en Él y Él con nosotros, porque nos ha dado de su Espíritu" (I JOAN., IV, 12-13).

De estos testimonios y otros análogos se deduce claramente que no es sólo la gracia y la caridad lo que se nos regala, sino el Espíritu Santo personalmente el que viene a nosotros, produciendo esos efectos y convirtiéndonos en templos donde Él habite, como el mismo San Pablo nos lo asegura diciendo: "¿No sabéis que vuestros miembros son templo del Espíritu Santo, que está en vosotros y lo tenéis de Dios, y no sois de vosotros mismos?" (*I Cor.*, VI, 19).

Mas no es sólo el Espíritu Santo, sino también el Padre y el Hijo los que vienen al alma justificada por su gracia divina, porque no pueden separarse jamás las Divinas Personas. Y expresamente se nos dice en otros lugares de las Sagradas Letras, para instruirnos en punto tan esencial. Así nos habló Cristo: "Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará y vendremos a él y haremos mansión en él" (JOAN., XIV, 23). Y el mismo evangelista San Juan nos confirma esta verdad cuando escribe: "Si en vosotros permaneciere lo que habéis oído desde el principio, también vosotros permaneceréis en el Hijo y en el Padre" (I JOAN., II, 24).

Y esto no es sólo por lo que los teólogos llaman *circumsesión* o inseparabilidad de las Divinas Personas, sino porque todo es común a Ellas donde no hay oposición de relaciones. No puede, por consiguiente, admitirse que sea misión *propia* del Espíritu Santo esa donación a las almas, sino que se *le apropia* o atribuye por ser ésta la gran obra del amor de Dios al hombre, siendo el Espíritu Santo el Amor esencial entre el Padre y el Hijo. Así escribe Santo Tomás: "La asumpción *(de la humana naturaleza)* que se hace por la gracia de adopción *(de hijos de Dios)*, tiene por término cierta participación de la naturaleza divina según la asimilación a su bondad, según aquello (*II Petr.*, I, 4): "Como compartícipes de la divina naturaleza"; y, por tanto, esta manera de asumpción es común a las tres Personas,

tanto por parte del principio cuanto por parte del término" (III, q. 3, a. IV). Esto es, que la inhabitación de Dios en el alma es común al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo, ya porque son las tres las que en común producen este misterio, ya porque las tres igualmente en el alma santificada habitan *(ex parte termini)*, sin que a ninguna de Ellas se le pueda atribuir nada como propio y exclusivo de Ella, que no pertenezca por igual a las demás.

Mas tampoco se puede deducir de aquí que cada una de Ellas no se dé al alma ni se deje percibir del alma como es en Sí, como distinta de las otras en esa suprema Unidad, con las divinas relaciones que entre Sí las unen y las distinguen; porque eso sería decir que no es Dios, como realmente es, lo que se da al alma y mora en el alma, sino otra cosa distinta de Dios. Dios está en el alma como es, Trino y Uno, con todas sus relaciones y procesiones divinas, como la fe nos lo presenta, porque sólo así puede ser objeto de nuestro conocimiento y nuestro amor sobrenatural. Y así, el alma puede percibir por el don de sabiduría lo que hay de propio en cada una de las Personas, sin menoscabo de su perfectísima unidad. Y esto le suministra un fundamento real y objetivo para la apropiación a cada una de Ellas de cierta función especial en la obra de su santificación, o en la santidad que en común le comunican. Así nos declara Santo Tomás la distinción que hay entre la misión del Hijo y la del Espíritu Santo, por estas palabras: "Como quiera que la misión importa origen de la persona enviada y la inhabitación por gracia, como se ha dicho, si hablamos de la misión en cuanto a su origen, la misión del Hijo se distingue de la del Espíritu Santo, como la generación se distingue de la procesión; mas si hablamos de la misión cuanto al efecto de la gracia, las dos misiones son comunes en las raíces de la gracia, pero se distinguen en los efectos de la gracia, que son la iluminación del entendimiento y la inflamación del afecto" (I, q. 43, a. V ad 3). Y otro tanto se puede afirmar de la donación del Padre. Por lo cual podemos decir que son las tres en común las que se dan, pero no en confusión, sino cada una como distinta de las otras.

Dios, pues, habita en el alma, el Dios de la fe, las tres Personas Divinas, como en su templo vivo. Así dice San Jerónimo: "Son bautizados en nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, para que sea una donación la de aquellos cuya es una divinidad: y el nombre de la Trinidad es un solo Dios" (*Com. in Matth.*, lib. 4, *in fine*)

Por eso, en los sagrados libros, unas veces se nos habla de alguna o algunas de las Divinas Personas como habitando en nosotros; y otras veces se dice esto solamente de Dios, como incluyendo a las tres. Así se expresa el apóstol San Pablo: "¿No sabéis que sois templo de Dios y el Espíritu Santo habita en vosotros? Mas si alguno violare el templo de Dios, Dios le perderá. Porque santo es el templo de Dios, que sois vosotros" (*I Cor.*, III, 16-17). Y en otro lugar: "Vosotros sois templos de Dios vivo, porque Dios dice: habitaré en ellos" (*II Cor.*, VI, 16).

La conciencia de este misterio de la inhabitación divina en nuestras almas estaba bien viva en los cristianos de los primeros tiempos y de él hacían como el centro de toda su vida cristiana. Así lo vemos en la mártir Santa Lucía, cuando contestaba al tirano: "Los que viven casta y piadosamente son templos del Espíritu Santo." De ahí sacaban esfuerzo para sus combates, luz para sus respuestas, normas de vida para sus actos, amor y veneración de unos para con otros. Si a muchos cristianos de nuestros días, aun de los fervorosos, se preguntase como el apóstol San Pablo preguntó a algunos: "¿Habéis recibido al Espíritu Santo?", apenas sabrían qué contestar, si es que no contestaban como aquellos de Éfeso, mal instruídos en la fe, que aún no habían sido bautizados sino con el bautismo de Juan: "Ni siquiera hemos oído que existe el Espíritu Santo" (*Act.*, XIX, 2); o, por lo menos: "No sabíamos que el Espíritu Santo se pudiera recibir en nosotros." De ahí proviene una vida cristiana tan floja, tan naturalizada o desnaturalizada, porque lo sobrenatural viene a ser en ella como algo postizo y secundario, que no nos impida vivir según las exigencias de nuestra naturaleza, sin advertir que somos cosa y posesión de Dios y no de nosotros mismos.

2. MISIÓN, DONACIÓN, UNIÓN. — Frecuentemente, en el Evangelio se nos promete que el Espíritu Santo "será enviado", así como Cristo dice de Sí mismo que le "ha enviado" el Padre. Esto es lo que se llama *misión* de las Divinas Personas. Pueden ser enviados el Hijo y el Espíritu Santo, porque ambos proceden del Padre; mas el Padre no puede ser enviado por nadie, porque de nadie procede. Puede sin embargo, darse, entregarse a Sí mismo como da al Hijo y al Espíritu Santo. Y se da siempre que envía alguna de las otras Personas, porque no puede darse ninguna de Ellas sin que se dé

todo Dios, y cuando cualquiera de Ellas es enviada, es porque al mismo tiempo es dada, con lo cual se nos da toda la Santísima Trinidad.

Esta misión o donación de las Divinas Personas consiste en un nuevo modo de ser o de estar en sus criaturas, estableciéndose una nueva relación de la criatura con su Creador. Él permanece inmutable, como lo es desde toda la eternidad; pero la criatura se inmuta en orden a Él. Es efecto del amor infinito con que Dios ama al hombre, de un amor total de perfecta amistad, el cual le mueve a darse a Sí mismo, que es lo más que puede dar. Sólo un amor total, absoluto, sin límite de ningún género, puede determinar al amante a hacer la entrega de sí al amado, pasando a ser de su pertenencia. Y esto es lo que hace Dios con el hombre, dándole primero su amor y, a impulso del amor, dándose a Sí mismo como es en sus tres Personas, y, consigo, su gracia y todos sus dones.

Por esta donación, ese Dios infinitamente alejado del hombre, ya que ni siquiera podrá el hombre llegar a conocerle como es en Sí, se acerca a él y se une con él en abrazo estrechísimo. O, más bien, lo que Dios hace es elevar al hombre hasta Él e introducirle dentro de Sí mismo; de tal suerte, que Dios queda dentro del hombre, habitando en el hombre, viviendo en el hombre; y el hombre queda dentro de Dios, viviendo en Dios y participando de la vida divina que Él le comunica. Lo cual es obra de amor perfecto de amistad, que no se contenta sino con la mutua entrega de los amantes, con todo cuanto son y cuanto tienen, para ser el uno del otro y vivir dentro del otro en cuanto sea posible. Así nos lo declara el evangelista San Juan: "Dios es amor, y el que permanece en el amor, permanece en Dios y Dios en él" (I JOAN., IV, 16).

Esta unión es tan íntima cual no se concibe entre seres creados, que no se pueden unir ni poseer sino de una manera exterior, porque son mutuamente impenetrables, aunque el ideal del amor sería fundirse el uno en el otro y hacerse, de dos, uno. Pero lo que es imposible a la creatura, es muy posible a la sabiduría y poder infinito de Dios, puestos al servicio de su amor; y así se verifica esa unión en la misma substancia del alma, por medio de la gracia divina, que la endiosa y, en algún modo, la hace una cosa con Él. Bien lo testifica el Apóstol cuando dice: "El que se junta a Dios, es un solo espíritu" (*I Cor.*, VI, 17). La unión mística no es más que el perfeccionamiento

por parte del hombre de esa unión que se ha iniciado con la primera gracia, pues Dios se nos da todo desde el primer momento en que su gracia nos infunde, mas el hombre no se da todo a Dios sino a medida que se va realizando la gran obra de su santificación. De aquí se sigue que siempre que hay aumento de gracia, hay una nueva misión o donación de Dios al alma, no específicamente distinta de la que se ha realizado al infundirse la gracia primera, sino en cuanto que ella participa más de Dios al entregarse más a Él, y Dios se le entrega más perfectamente al unirla más consigo.

Y, aunque esa unión se verifica en la misma substancia del alma, sería impropio llamarla unión substancial, porque se verifica por medio de la gracia, que es un accidente. Llámase unión substancial cuando de la unión de las dos se hace una tercera substancia, como de la unión del cuerpo y del alma resulta la substancia del hombre, que es un solo ser *(per se)*. Pero afirmar tal cosa de la unión de Dios con el alma sería panteístico y absurdo, puesto que la substancia divina no puede venir en composición con ninguna otra.

No hay, por tanto, unión substancial de Dios con el alma; pero sí presencia substancial, personal, objetiva, de verdadera unión, tal que el alma pueda decir que posee a Dios, porque Dios mismo se le ha dado. Esta unión tendrá su complemento en la gloria por la visión intuitiva de la divina esencia; mas, en lo esencial, está ya realizada en esta vida por la gracia. Por eso a los santos paréceles que el cielo es ya una cosa secundaria, cuando en esta vida vienen a tener conciencia de que poseen a Dios, que es lo esencial, ya que el poseerle por visión clara o entre las sombras de la fe sólo depende de su condicion y estado.

La inhabitación, por consiguiente, supone la misión o donación de las Divinas Personas al alma y su presencia real y unión con ella. Mas téngase presente que Dios no se abaja al venir a habitar en el alma, ni se modifica al reunirse con ella; sino que es el alma la que es ensalzada para vivir en Dios y modificada para unirse con Él; de tal suerte, que, aunque Dios vive en ella, más bien es ella la que vive en Dios, según aquello del Apóstol: "En Él vivimos y nos movemos y estamos" (*Act.*, XVII, 28).

En esto difieren las obras de gracia de las de naturaleza, porque en éstas pone Dios algo fuera de Sí al darles el ser por la creación; mas en aquéllas lo que hace es atraerlas dentro de Sí comunicándoles

una participación de su naturaleza y haciéndoles vivir de su misma vida. De suerte que el alma, cuando es justificada y santificada y glorificada, es por eso mismo elevada sobre su propio ser, modificada para coadaptarse al abrazo divino e introducida en el camarín de su vida íntima. Esto es la inhabitación de Dios en el alma y del alma en Dios: como una introducción del alma en la vida trinitaria.

3.° DOS MANERAS DE PRESENCIA DE DIOS EN LAS COSAS. — *a) Presencia de inmensidad.* — Puesto que Dios es el ser infinito que tiene la plenitud del ser, es también el ser inmenso, sin límite ni orilla, que todo lo llena y está en todo lugar sin ocupar lugar alguno. Dondequiera que una cosa exista, allí está Dios dándole el ser que tiene, conservándole su existencia y moviéndola a sus operaciones como causa primera, porque nada hay de positivo, ni en el ser ni en el obrar, que no proceda de Dios.

Dios, pues, está en todas las cosas por su inmensidad. Y está en ellas por esencia, por presencia y por potencia. Está por potencia, porque su poder se ejerce en la acción conservadora de su existencia y premotora de todos sus movimientos; porque si esa acción divina se retrajera de una cosa cualquiera, en el mismo instante quedaría ésta reducida a la nada de donde ha salido; así como quedaría completamente inerte si de Dios no recibiera en cada momento la energía y el impulso con que se mueve. Y está por presencia, conviene a saber, que se halla presente en ellas, porque es imposible que la causa no esté presente y unida al efecto que produce; y tan íntima es esta presencia de Dios en las cosas, que las tiene más presentes que ellas a sí mismas, puesto que la acción de Dios penetra en las mismas concavidades de su ser, en las reconditeces de su estructura entitativa y dinámica, en las modalidades todas de su efectividad, siendo como la roca de donde mana la fuente de su existencia. Y, finalmente, está en ellas por esencia, porque la esencia divina se identifica con su operación, y donde quiera que Dios obra, allí está El integralmente, físicamente, ya que Dios es el ser simplicísimo en el cual no puede haber partes distintas, sino que donde hay algo de Dios, allí está todo Dios.

Ahora bien; si Dios está presente allí donde obra, en donde Dios obre de una manera más perfecta, allí también está más presente. Por este modo, con toda propiedad podemos decir que está Dios más presente en unos lugares que en otros, en unas cosas que en otras,

según la perfección con que obra en ellas. Y, como la acción de Dios es eficacísima y produce siempre el efecto que intenta, la perfección de un ser es el módulo de la perfección de la divina operación sobre el ser mismo y, por tanto, el índice que nos señala el grado de perfección con que Dios está allí presente. Más perfectamente está Dios en el alma humana, que en ninguna de las creaturas inferiores; como más perfectamente está en los seres vivientes que en los que carecen de vida.

Y esto se aplica igualmente a las cosas sobrenaturales, que también son efectos de Dios, aunque de un orden incomparablemente más perfecto. Por eso Dios está más presente en el alma que está en gracia que en la que no lo está, y en las almas santas está más presente que en las más imperfectas, porque produce en ellas un efecto más perfecto y, consiguientemente, es allí más perfecta su acción y su presencia.

Esta presencia de inmensidad es una presencia real, mutua, entitativa podemos decir, como de dos cosas que están juntas o unidas, pues la causa siempre tiene que estar unida a su efecto; pero hay una diferencia muy grande de cómo Dios está presente a las cosas y cómo las cosas están presentes a Dios. De tal modo Dios las tiene presentes, que, al darles el ser, las ve, precisamente por el lado de su principio y su origen, que es, como si dijéramos, por la espalda, por donde ellas no pueden verse a sí mismas, y su mirada penetra hasta sus últimos efectos y sus más lejanas consecuencias; y por eso se ha dicho que están las cosas más presentes a Dios que a sí mismas. Pero las cosas no tienen a Dios presente del mismo modo, porque aunque están unidas con Él, pendientes de Él y lo tienen en lo más íntimo de su ser, está, sin embargo, fuera de ellas, como causa eficiente que es, y no pueden percibir su presencia aunque sean seres inteligentes, porque la acción de Dios, activamente considerada, es extrínseca a ellas mismas y metafísicamente anterior a ellas; por lo cual es imposible que ellas tengan un conocimiento inmediato de la acción de Dios sobre ellas, sino que sólo podrán llegar a conocer esa acción divina por discurso y raciocinio.

Un ejemplo nos lo declarará plenamente. Mientras yo estoy sentado escribiendo estas líneas, detrás de mí hay una persona que me está alumbrando, pero arroja toda la luz sobre mí y ella queda en las sombras. Tan cerca está ella de mí como yo de ella, y en este

sentido podemos decir que nuestra presencia es mutua; mas ella me ve a mí con perfección, y yo no puedo verla a ella; sólo podré deducir que allí está si conozco que nadie más que ella me puede estar de aquel modo alumbrando. Materialmente estamos los dos presentes el uno al otro, pero formalmente yo no la tengo presente a ella como ella a mí me tiene. Pues esto mismo ocurre con la creatura respecto de Dios.

b) *Presencia por conocimiento y amor.* — En lo que acabamos de decir hemos tocado otra manera de presencia de Dios, que es por conocimiento y amor. La cosa conocida está de alguna manera en el que la conoce, y si al mismo tiempo que conocida es amada, más perfectamente está en él, porque no sólo la atrae a sí con el pensamiento, sino que con el afecto la abraza.

Por parte de Dios, esta manera de estar Él presente en sus criaturas, o mejor, de estar ellas presentes a Él, coincide exactamente con su presencia de inmensidad. Las cosas creadas dependen, en cuanto a su esencia, de la inteligencia divina: son lo que son porque Dios así las conoce; y, en cuanto a su existencia, de un acto libre de la voluntad de Dios, que no puede ser más que un acto de amor: las crea y las conserva en el ser, porque las ama. Por consiguiente, el conocimiento y el amor de Dios a sus creaturas son la causa total y adecuada de todo cuanto ellas son; y como la voluntad de Dios es eficacísima y su querer se realiza por sí mismo infaliblemente, el mismo acto con que Dios ama alguna cosa fuera de Sí, es producirla o crearla, dándole el bien que tiene, que es el que Dios quiere para ella en aquel acto de su amor. De donde se sigue que esta presencia por conocimiento y amor, si la consideramos por parte de Dios, es real y efectiva y en nada difiere de la misma presencia de inmensidad, en un sentido genérico, puesto que el conocimiento y amor divinos son la causa total y adecuada de la existencia de los seres. Dios está en todas las cosas porque las produce o las crea; y las produce o las crea porque las conoce y las ama, que es tenerlas presentes por conocimiento y amor.

Mas no sucede lo mismo por parte del hombre. La creatura racional también tiene presentes dentro de sí las cosas que conoce y que ama. Pero no las tiene dentro de sí en su realidad física, sino en su especie o imagen ideal, que es el medio en que las conoce y las ama. Así, cuando el hombre conoce y ama a Dios, no por eso

tiene a Dios presente dentro de él, si no se añade alguna cosa más, si no se trata más que de un conocimiento y amor semejante al que puede tener a otra persona cualquiera; tiene dentro de sí únicamente la especie o idea de Él, que dista infinitamente de lo que Él es en Sí mismo. Por este motivo, ese conocimiento y amor de Dios, por sí mismo y separado de todo otro elemento, si de algún modo pone a Dios presente dentro del hombre, lo hace de una manera más imperfecta que si se trata de otra creatura cualquiera. Al fin y al cabo, de otra creatura puede tener dentro de sí una imagen o idea perfecta; pero de Dios, aunque le conozca por fe sobrenatural, sólo tiene una idea imperfectísima y analógica, abstraída de las cosas creadas, a través de los sentidos y de la fantasía; sólo le conoce "en espejo y en enigma", que es bien poco conocer. Le conoce, pero muy remotamente y como muy distante de Él. Y como el amor sigue al conocimiento, del mismo modo que le conoce, así le ama y le posee con el afecto.

Claro está que este amor de Dios puede completarse con la esperanza de poseerle algún día a Él mismo perfectísimamente, sin imagen ni intermedio alguno. En la gloria, conoceremos a Dios como somos conocidos por Él (*I Cor.*, XIII, 12); esto es, que el conocimiento que tendremos de Dios será por visión de su misma esencia, la cual estará dentro de nuestro entendimiento, para que el afecto se abrace con ella en su misma realidad. Pero esta posesión en esperanza tampoco es una posesión sino de orden intencional, porque, de hecho, no poseemos a Dios, ya que la misma esperanza lo mira como ausente.

4.° Presencia de Dios por gracia. — Las dos maneras antedichas de presencia de Dios en el alma son por todos admitidas; y no puede menos de ser así, porque la razón apodícticamente puede demostrarlas. Esto es lo que a algunos alucina, y tratan de explicar por alguna de estas dos maneras, o por las dos juntamente, la inhabitación del Espíritu Santo en el alma justificada. Mas "es necesario que adviertan—escribe nuestro Santísimo Padre Pío XII—los que no quieran apartarse de la genuina doctrina y del verdadero magisterio de la Iglesia, que aquí se trata de un misterio oculto, el cual mientras estemos en este destierro temporal de ningún modo se podrá penetrar con toda claridad, ni expresar con lengua humana" (Enc. Pii XII *Mystici Corporis Christi*, 29 jun. 1943). Trátase, en efecto, del

misterio de la gracia, que dice orden necesario al misterio de los misterios, que es el misterio de la Santísima Trinidad, al cual todas las cosas sobrenaturales de algún modo se refieren. Debemos, por tanto, desconfiar de las explicaciones demasiado claras que no excedan los límites de nuestra razón, porque precisamente por ser tan racionales desfiguran y aminoran las realidades divinas, que no pueden ser contenidas en los estrechos moldes de nuestra flaca inteligencia.

Esto bastaría para no admitir como explicación teológica completa del misterio de la inhabitación cualquiera de las maneras de presencia de Dios en el alma que nuestra razón por sí sola pueda descubrir. ¿Por qué el Señor había de inculcárnosla tanto en los libros inspirados, como una promesa inefable, como un don incomparable, si era cosa que estaba completamente a nuestro alcance?

Mas digamos de pasada cómo las maneras antedichas de presencia de Dios en el alma no bastan para darnos razón del misterio de la inhabitación.

La presencia de inmensidad es común a todos los seres creados. Si, pues, a ella se redujera la inhabitación de Dios en el alma justificada, lo mismo podría decirse que Dios habitaba en ella que en un asno o una piedra. Sólo sería cuestión de grados, según la perfección de la creatura; pero el más o el menos no muda la cosa misma.

Por otra parte, con esa presencia de inmensidad solamente, no podría decirse que Dios habita en el alma como en su templo. La causa agente es una causa extrínseca al efecto que produce. No está dentro del efecto, sino fuera del mismo, por muy íntima que sea, como lo es Dios respecto de sus creaturas. ¿Cómo, por tanto, podríase decir que Dios habita en un ser cualquiera sólo porque lo produce? Allí está Dios, ciertamente, pero allí no habita, porque habitar es vivir dentro, permanecer habitualmente dentro de la cosa en que se habita, de una manera vital.

Y si esta explicación no satisface las exigencias de las divinas promesas, tampoco puede satisfacerlas la otra manera de presencia de Dios por conocimiento y amor, por sí sola considerada. Esta manera de presencia de Dios en el hombre, ya se ha dicho que es sólo de un orden intencional, ideal; y aducirla sola como explicación del misterio, equivale a negar su realidad viviente.

¿Mas no podrían unirse estas dos maneras de presencia de Dios en el alma y entre las dos darnos la explicación completa del misterio? Tenemos, por un lado, una presencia ideal, pero intrínseca. Pues haciendo que nuestro conocimiento y nuestro amor tengan por objeto a ese mismo Dios que ya está realmente presente en el alma por su presencia de inmensidad, llegaremos a tenerle realmente dentro del alma y habitando en ella.

Esta explicación parece muy clara y completa si se mira sólo por la superficie. Pero ahondemos un poco en ella. ¿Por virtud de qué talismán o fuerza, lo que está realmente fuera del alma como causa eficiente, puede pasar a estar dentro con su misma realidad física? Por virtud del amor, se nos dice. ¡Ah!, entonces tenemos que decir que nuestro amor es efectivo de una realidad divina. Si tiene fuerza y poder para traer a Dios de fuera a dentro, lo mismo los tendría para traerle aunque allí no estuviera presente por su inmensidad. Entonces sería sólo el amor el que nos explicase el misterio, prescindiendo de su presencia en el alma como causa. Tendríamos que atribuir a nuestro amor el mismo poder efectivo que al amor divino, que causa todo el bien que ama.

Cualquiera comprende que eso no es posible. Nuestro amor a Dios sigue a nuestro conocimiento. Pero no podemos conocer que Dios está presente en el alma como causa sino por un raciocinio, por una deducción, en la cual podemos tomar como medio el alma, del mismo modo que cualquiera otra creatura. Aunque, por un imposible, Dios no estuviera en nuestra propia alma como causa suya que es, igual podríamos conocerle por otros efectos suyos, porque es el mismo discurso el que tenemos que hacer cuando consideramos el alma propia o el alma ajena. Y a través de este conocimiento es como amamos a Dios. Por consiguiente, si no se añade alguna otra cosa, nuestro conocimiento y nuestro amor tienden a Dios como objeto que está realmente fuera del alma y sólo está dentro de ella de un modo ideal.

¿Pero hay alguna otra manera de estar Dios en el alma, fuera de las antedichas? Oigamos al Angélico, que, después de hablarnos de la presencia de inmensidad, escribe: "Ninguna otra perfección añadida a la substancia hace a Dios estar en alguno como objeto de conocimiento y de amor, más que la gracia; y, por tanto, sola la gracia hace un modo singular de estar Dios en las cosas" (I, q. 8, a. III

ad 4). Esto es, que, por la misma gracia, prescindiendo de la presencia de inmensidad, Dios está realmente y de un modo singular dentro del alma, pudiendo ser así objeto de conocimiento y amor sobrenaturales. No está en ella porque le conocemos y amamos—lo cual sería sólo una presencia ideal—, sino que le conocemos y amamos porque está en ella.

Y cómo recibimos al mismo Espíritu Santo juntamente con la gracia, de un modo personal e inefable, nos lo declara en otro lugar por estas palabras: "El orden de algunas cosas según la naturaleza puede considerarse de dos modos: por parte del que recibe una cosa o de la materia, y así la disposición es anterior a aquello para que dispone; y por este concepto recibimos primero los dones del Espíritu Santo, pues por la recepción de esos dones nos asemejamos al Espíritu Santo mismo; o por parte dél agente y del fin, y así lo que está más próximo al fin y al agente se dice que es primero; y de este modo, primero recibimos el Espíritu Santo que sus dones" (*I Sent.*, dist. XIV, q. 2, a. 1). Por donde claramente se ve que, con la gracia, la caridad y demás hábitos sobrenaturales—que todos son dones del Espíritu Santo en un sentido general—, recibimos también al mismo Espíritu Santo para habitar en nosotros.

Hay, pues, una manera especial de estar Dios en el alma por su gracia, formal y específicamente distinta de cualquiera otra, que es la que propiamente constituye la inhabitación. Investigar, en cuanto nos sea posible, en qué consiste este misterio, es lo que ahora nos proponemos.

5.° PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN. — Constantemente Santo Tomás nos habla de la inhabitación en cuanto que Dios está en el alma como objeto de conocimiento y amor. No se trata de una presencia meramente ideal, como se ha visto, sino de una presencia personal, que pueda ser término de ese conocimiento experimental que de Dios se puede tener en esta vida, de ese conocimiento por visión imperfecta que, según el santo Doctor, podemos tener de Dios por el don de entendimiento. Pero nuestros actos de entender y de amar no pueden ser causa efectiva de que Dios esté en su realidad física dentro del alma; luego suponen que Dios está en ella y por eso le conocemos y amamos.

¿En virtud de qué está Dios en el alma para que así sea objeto

de nuestro conocimiento y de nuestro amor, no ya a través de nuestros sentidos y de nuestra fantasía, sino de una manera más directa e inmediata? Tal es el problema cuya solución anhelamos. En los textos poco ha citados y en otros varios, el Angélico Maestro nos dice que es la gracia, y esto han sostenido otros muchos teólogos con él. Pero algunos otros han creído que no es por la gracia por lo que Dios está realmente presente en el alma, sino por su presencia de inmensidad, y la gracia sólo nos da el poder conocerle y amarle sobrenaturalmente, con lo que se completa la idea de la inhabitación.

Parécenos que hay alguna confusión en la propuesta del problema, y de ahí provienen opiniones tan divergentes. Tal vez aclarando los términos, podamos traerlos todos a un acuerdo.

La presencia de inmensidad es un término ambiguo. Comúnmente se entiende en la forma que la hemos explicado anteriormente, y así se aplica a la gracia de igual modo que a los otros seres de la naturaleza, con sólo una diferencia accidental en cuanto al grado de perfección. En este sentido, no tenemos inconveniente en sostener lo que algunos teólogos han afirmado: que "si, por un imposible, Dios no estuviera presente por su inmensidad, lo estaría aún en el alma justificada por la gracia".

¿Pero es cierto que la presencia de inmensidad pueda aplicarse a la gracia de la misma manera que a los otros seres de la naturaleza? Ahí está la clave—a nuestro humilde parecer—para resolver el problema y conciliar las opiniones contrarias. Si la presencia de inmensidad se predica unívocamente de la gracia y de los otros seres creados, como se suele hacer, parécenos fuera de duda que la presencia de inmensidad no nos sirve para nada en la explicación del misterio de la inhabitación. En este sentido, Santo Tomás, no sólo jamás la invoca o la menciona para la explicación del misterio, sino que positivamente la contrapone a la presencia por la gracia, como se ha visto; y por eso también nosotros la hemos desechado.

Pero toda realidad que no sea la misma esencia divina es un efecto de Dios, y Dios está en él como su causa. De este modo, nada podemos encontrar en la gracia que no sea efecto de Dios. Por lo tanto, si Dios está presente al alma de un modo especial, podemos, en un sentido analógico, llamar también de inmensidad a esa presencia. Lo importante es ver que, si se aplica esa denominación a la presencia de Dios por la gracia, se ha de entender no sólo en un

sentido formal y específicamente distinto, sino puramente analógico, y no propio.

En efecto, la gracia es una participación física y formal de la naturaleza divina. Luego nuestros conceptos abstraídos de los seres naturales no pueden aplicarse a ella sino de la manera que a Dios se aplican, esto es, por analogía, y no con propiedad. En este supuesto, si consideramos la gracia en cuanto efecto de Dios, tampoco podemos aplicarle con propiedad las mismas ideas que deducimos de la producción de los otros seres. Se dice que la gracia es una cosa creada *(quid creatum)*, y así tiene que ser, puesto que no es increada. Pero el término de la creación es la substancia, y la gracia no es substancia. Y si se dice que es creada como lo son los accidentes *(concreados)*, tampoco esto le cuadra, porque los accidentes son sacados de la potencia del sujeto *(ex potentia materiæ)*, y para la gracia no hay en el hombre potencia alguna si no es la obediencial, que no es nada positivo, sino una mera pasividad o no repugnancia. Luego si la gracia es producida en el alma de una manera específica y formalmente distinta de los otros seres, mejor diremos, que sólo conviene analógicamente con la producción de las demás cosas—ya que no es increada ni propiamente creada—, síguese que la manera de estar Dios en ella como causa productora reviste un modo especial, que no es el modo como Dios está en los demás seres creados. Por eso el alma, cuando recibe la gracia *(semen Dei)*, es engendrada o reengendrada a nueva vida, no creada o recreada, que es la razón formal de la presencia de inmensidad. La generación no es una creación.

Y ese modo especial no puede estar sólo en el conocimiento y amor sobrenaturales, que son efectos de la gracia y suponen ya esa presencia de Dios en el alma. Si a esta presencia especial se la quiere llamar también de inmensidad, la cuestión será de nombres; pero siempre será preciso distinguir cuidadosamente entre esa presencia especial por la gracia y la presencia de inmensidad en los otros seres creados. Esa presencia especial por la gracia es lo que esencialmente constituye la inhabitación, porque el conocimiento y el amor sobrenaturales son efecto de esa misma presencia y sólo vienen a actualizarla respecto de nosotros. Así se comprende lo que dice Santo Tomás—y es absolutamente cierto—, que para la misión o inhabitación "no se requiere que haya allí conocimiento actual, sino sólo habitual" (*I Sent.*, dist. XV, q. 4, a. 1 ad 1). En el alma que está en gracia, Dios

habita, lo mismo cuando se piensa en Él que cuando no se piensa, como habita en los niños bautizados antes del uso de la razón, y habita en nosotros mientras dormimos, y habita en aquellos que, estando en su gracia, no han alcanzado todavía ese conocimiento experimental de Dios en ellos, que sólo se obtiene por los dones del Espíritu Santo. Ese conocimiento y amor son cosa complementaria a la inhabitación, que esencialmente consiste en esa presencia especial por la gracia.

Y, si se quiere más en particular, esa presencia por gracia consiste formalmente en cierta unión de verdadera amistad, por la cual Dios se entrega al hombre, dándole una participación de su ser, de su vida y, posteriormente, de su bienaventuranza, según aquello del Tridentino: "Los justificados son hechos amigos y domésticos de Dios" (Ses. VI, cap. 10). Y como la amistad tiene que ser mutua, esa entrega de Dios al hombre produce en el hombre la entrega a Dios por amor, precedida de un conocimiento proporcionado del mismo.

Como se ve, nada tiene esto que ver con la presencia de inmensidad cual se da en todos los seres de la naturaleza, pues en ella se trata de una unión de causa a efecto, y aquí, de amigo a amigo. Claro está que también es efecto de Dios, pero la razón formal es completamente distinta. Pasemos, pues, a proponer nuestra tesis, con cuya demostración esperamos se pondrá todo de manifiesto, en cuanto nuestra flaca razón puede descubrir del misterio.

CONCLUSIÓN

La inhabitación, formalmente, consiste en una unión amistosa entre Dios y el hombre, realizada por la gracia, en virtud de la cual Dios se da al alma y está personal y substancialmente presente en ella, haciéndola participante de su vida divina.

Los términos de la proposición no necesitan explicación alguna, después de lo que antecede. Los datos de la revelación, que constituirían el argumento fundamental, atrás indicados quedan. Vengamos, pues, a los argumentos principales que la razón, ilustrada por la revelación, puede proponer a favor de esta doctrina. Con ahondar un poco en la naturaleza de la gracia, espontáneamente fluirán los argumentos.

1.° LA UNIÓN POR GRACIA Y LA UNIÓN POR GLORIA NO DIFIEREN SINO EN LA CONDICIÓN O ESTADO. — Este primer argumento nos lo suministra la autoridad de dos grandes Pontífices. No tenemos más que comentar ligeramente sus palabras. Pío XII ha escrito: "Al hablar nuestro sapientísimo antecesor León XIII, de feliz memoria, de nuestra unión con Cristo y del divino Paráclito que en nosotros habita, tiende sus ojos a aquella visión beatífica por la que esta trabazón mística obtendrá algún día su cumplimiento y su perfección. Esta admirable unión, dice, que con nombre propio se llama inhabitación, difiere sólo en la condición o estado de aquella con que Dios abraza a los del cielo beatificándolos" (*Mystici Corporis Christi*, 29 jun. 1943).

Es doctrina común de los teólogos que en la gracia virtualmente está contenida la misma visión beatífica, la cual no es más que una consecuencia de aquélla. El que participa del ser y la naturaleza de Dios, tiene que participar de su bienaventuranza. Por eso la gracia es más excelente que la misma visión beatífica, consideradas separadamente (*in sensu diviso*), y que la luz de gloria por la cual se ve la divina esencia. La unión con Dios, substancialmente, es la misma, y no difieren sino "en la condición o estado".

Esta diferencia, por lo tanto, hay que buscarla sólo por parte del hombre, y la encontramos principalmente por razón del entendimiento. Aquí no podemos ver a Dios sino a través de las sombras de la fe, mientras que allí le vemos con clara visión. Y a esta diferencia de orden intelectivo se sigue otra diferencia accidental de orden afectivo, pues aunque el amor es el mismo esencialmente en la patria y en el destierro, allí será amor consumado por la clara visión y amor fruitivo por la plena posesión, mientras que aquí es amor doliente y no consumado, por carecer de esa posesión plena que se alcanza con la visión intuitiva de Dios. Mas, por parte de Dios, la entrega o donación que de Sí mismo hace al glorificarle, es enteramente la misma que ha hecho al justificarle e infundirle su gracia. Es, pues, la misma unión de amistad, el mismo abrazo de amigo, que se da al amigo con todo cuanto él es y todo cuanto tiene, aunque el amigo no esté aún capacitado para disfrutar de tanto bien. Pero el bien ya le tiene, ya le posee. Sería imposible la visión intuitiva de la divina esencia si Dios no estuviera ya substancialmente presente en el alma por su gracia, no con unión o presencia de causa a efecto—la cual no

bastaría para esta visión—, sino con unión de amigo a amigo, que se abrazan y se poseen, haciéndose como de dos uno.

A nadie se le ocurrirá decir, seguramente, que la visión beatífica se funda en que Dios está presente al bienaventurado con su presencia de inmensidad, sino en que está presente a él por su gracia, mediante la cual se le ha dado y le ha tomado por amigo y doméstico suyo, entrando en su casa e introduciéndole en la suya, pues ya han de tener una morada común. Y, si en la unión por gracia se funda la visión perfecta de la gloria y el amor consumado, en esa misma unión se ha de fundar la visión imperfecta que en esta vida se puede alcanzar por medio de los dones de entendimiento y sabiduría y el amor no consumado ni perfectamente fruitivo. Para explicar, por consiguiente, la inhabitación, no tenemos que acudir para nada a la presencia de inmensidad en el sentido genérico que se suele entender, sino a una presencia peculiar de verdadera amistad, que se efectúa por medio de la gracia, aunque ya se sabe que también ésta es efecto de Dios.

Con el argumento siguiente quedará más claro el anterior.

2.' POR LA GRACIA SE DAN REALMENTE AL ALMA LAS DIVINAS PERSONAS. — Amor, en general, es querer un bien para alguno. Pero el amor de las creaturas no es eficaz, pues muchas veces desean un gran bien al ser amado sin que puedan proporcionárselo. Muy al contrario sucede con el amor de Dios, eficacísimo hasta tal punto, que con el mismo acto de amar a una creatura produce en ella todo el bien que para ella quiere, como ya queda dicho.

A todos los seres de la naturaleza ama Dios, pero con un amor parcial, limitado, cuya medida tenemos en el bien que en cada uno encontramos, porque si más los amara, mayor bien pondría en ellos. De ahí que ama Dios más a un animal que a una planta, y a una planta que a una piedra, y más que a todos los seres inferiores, a la criatura racional, pues la ha dotado de entendimiento y libre albedrío para conocer la verdad y poseer el bien. Pero todavía es éste un amor parcial, porque es un bien finito y limitado el que poseemos por naturaleza.

¿Podría contentarse con este amor el que es Bondad infinita y esencial? El amor procede de una exuberancia de bien en el sujeto, que tiende a ponerse fuera de sí, a derramarse en otros seres, si trata-

mos, como es natural, del amor de benevolencia. Por eso Dios, que es bien infinito, por necesidad de su misma naturaleza tiene que amar con amor infinito. Esa necesidad se satisface plenamente en el seno mismo de la Divinidad con la multiplicidad de personas, siendo el Espíritu Santo el amor substancial entre el Padre y el Hijo; mas cuádrale perfectísimamente a esa Bondad infinita derramar fuera de Sí todo el torrente de su amor, no ya por necesidad de su naturaleza, sino por un acto libre de su voluntad, como más manifestativo de su bondad soberana. Amar, pues, a una criatura sin límite ni medida, desbordando en ella el caudal eterno de su amor inmenso, queriendo para ella todo el bien de que sea capaz, todo el bien que Dios mismo puede dar, que no es otro que el bien infinito de que Él eternamente goza, es lo que Dios hace cuando comunica al alma su gracia. Cuando crea al hombre, le ama con un amor parcial y limitado; cuando le justifica, le ama con un amor plenario y absoluto *(simpliciter)*, correspondiente a la misma bondad de Dios.

Por consiguiente, la gracia no es más que una consecuencia de este amor ilimitado que Dios tiene al hombre, con la cual el Padre nos da al Hijo, nos envía al Espíritu Santo y Él mismo se entrega, para hacerse los tres nuestro Dios. Y la gracia juntamente nos da el poder redamarle y conocerle cual es en Sí y entrar dentro de Él por conocimiento y amor sobrenaturales, que tienen por término la misma realidad física de Dios como don preexistente en el alma. No se ha de olvidar que ese derramarse Dios fuera de Sí sobrenaturalmente, es atraer a Sí la creatura racional, introduciéndola en la participación de su vida trinitaria.

Oigamos al Angélico, que dice: "Por el don de la gracia que hace grato *(gratiæ gratum facientis)*, se perfecciona la creatura racional, no sólo para usar del bien creado, sino para gozar de la persona divina; y, por tanto, la misión invisible se hace según el don de la gracia que hace grato, dándose sin embargo, la misma persona divina" (I, q. 43, a. III ad 1). Y esa gracia es el efecto del amor pleno que Dios tiene al hombre, como declara en otro lugar diciendo: "Hay otro amor especial según el cual (Dios) eleva la creatura racional sobre la condición de la naturaleza a la participación del bien divino; y según este amor se dice que ama a alguno absolutamente *(simpliciter)*, porque según este amor Dios quiere absolutamente para la creatura el bien eterno, que es Él mismo" (I-II, q. 110, a. 1). Por

donde se ve que, según el Angélico, lo que formal y esencialmente constituye la inhabitación es esa donación que Dios hace de Sí mismo al hombre por su amor a él *(sicut amans in amato)*, pues el amor de Dios es efectivo de aquello que ama; lo cual es causa de que el hombre le alcance y le posea por conocimiento y amor *(sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante)* en su misma realidad objetiva, pues ya le tiene dentro de sí por la gracia. Así nos lo enseña expresamente el Angélico Maestro por estas palabras: "El amor de caridad es de lo que ya se tiene" (I-II, q. 66, a. VI). Mas ¿cómo se tiene? Porque ya "está presente en esta vida por la inhabitación de la gracia" (II-II, q. 28, a. I ad I). Siempre la gracia, como razón total de la inhabitación. Nada de fundamentar esta donación en la presencia de inmensidad, que Santo Tomás jamás invoca e indirectamente rechaza.

A esta misma conclusión llegamos si consideramos la caridad como amistad entre el hombre y Dios (II-II, q. 23, a. I), lo cual no tiene otro fundamento que la gracia. Por la gracia, el hombre es grato a Dios, amigo de Dios; y por la gracia, Dios es grato al hombre y el hombre le ama como amigo.

Dos son los efectos principales de la verdadera amistad: el primero, hacer iguales a los amigos—si es que ya no lo son—, abatiendo al uno y ensalzando al otro, hasta ponerlos en el mismo nivel; y el segundo—para el cual dispone el primero—, unirlos en estrechísimo abrazo, para hacerse, de dos, uno en cuanto posible sea. Santo Tomás expone cómo el amor—que es de suyo cierta unión afectiva—tiende a la unión real y efectiva, como su término propio. Para lo cual aduce el Angélico las siguientes palabras del filósofo (*II Polit.*, c. II, pos *med.*): "Aristófanes ha dicho que los amantes desearían hacerse, de dos, uno; mas como de esto se seguiría la destrucción del uno o de los dos, buscan la unión que se puede y conviene, esto es, conversar y hablar los dos juntos y unirse en otras cosas semejantes" (I-II, q. 28, a. I).

Pues este doble efecto produce de un modo admirable la amistad entre el hombre y Dios. El amor hizo que Dios se abajase hasta hacerse igual al hombre, al tomar la humana naturaleza, uniéndola consigo en la persona del Verbo; y a cada hombre en particular lo incorpora a su cuerpo místico al conferirle su gracia, unión que llega a su máxima expresión cuando corporalmente se une con él en la

santa Comunión. Pero esto supone que también el hombre de algún modo se hace dios, lo cual se verifica por la gracia que le diviniza, siendo una participación de la naturaleza divina, según aquello que decía Jesús a los judíos: "¿Acaso no está escrito en vuestra ley: Yo he dicho: dioses sois?" (JOAN., X, 34). De esta suerte, lo que el amor humano no puede hacer más que de una manera externa y superficial, el amor divino lo realiza, uniendo a los dos amigos de la manera más íntima e inefable por medio de la gracia, que se derrama en la misma substancia del alma y a Dios con el hombre apega.

Es vano decir que esa unión la realizará el amor en el cielo. Entonces se seguiría: o que el amor de Dios no es eficaz por sí mismo para producir lo que ama; o que no ama plenamente *(simpliciter)* al hombre cuando pone en él su gracia, pues no se le da, sino que solamente se le ofrece. Sería la gracia un principio de amistad, pero no la amistad misma. En ese caso, no habría misión ni donación de las divinas Personas, ni, por consiguiente, inhabitación, reservándose todo eso para la patria. En verdad que con eso se desvirtúa totalmente el valor de las promesas evangélicas. No, ciertamente. Lo que se nos dará en el cielo no es más que la consumación de lo que en esta vida se nos ha dado, porque esa consumación no es posible en el estado presente.

En fin, la caridad, el amor de amistad por parte de Dios, que es lo que hace que Dios esté en el hombre por su gracia, es también lo que hace que el hombre esté en Dios. "En esto conocemos que estamos en Él. Quien dice que permanece en Él, debe andar como Él anduvo" (I JOAN., II, 5-6).

3.° LA GRACIA, COMO PARTICIPACIÓN DE LA NATURALEZA Y VIDA DIVINAS, INCLUYE LA PRESENCIA REAL DE LAS DIVINAS PERSONAS. — Avanzando un poco más en el estudio de la gracia, más se nos manifiesta el concepto de inhabitación. ¿En qué consiste esa donación de Dios al alma al derramar en ella su gracia, haciéndose su amigo y tomándola como templo y morada suya? Eso no es otra cosa que engendrarla en Él, dándole una participación de su propio ser y de su vida. Al hablar, pues, de que Dios habita en el alma como en su templo, hemos de precavernos contra el error de pensar que está allí como Jesús sacramentado está en su templo material o en su tabernáculo, de una manera inerte, sin más que una relación pura-

mente local con el templo material que le circunscribe. Somos templos vivos de Dios, y vitalmente habita Él en nosotros.

Es común entre los teólogos que la gracia es una participación física, formal y sobrenatural de la naturaleza divina. Decimos que es participación física, porque la gracia es un ser real, y no una cosa meramente ideal o atributiva por la cual se adquieren ciertos derechos correspondientes a una realidad sin tener la realidad misma; como el hijo adoptivo entre los hombres adquiere los derechos de hijo sin serlo realmente, sino sólo por una ficción jurídica. Y es participación formal, porque la gracia nos hace deiformes, esto es, semejantes a Dios, teniendo su misma forma; aunque de un modo analógico, porque es imposible que una creatura sea Dios en sentido propio, que por eso es participación y no propiedad plena. Y es sobrenatural, entitativamente sobrenatural; con lo cual se distingue de todos los seres creados, porque todos de alguna manera participan algo de Dios y tienen alguna semejanza con Él, particularmente la creatura racional; pero no son semejantes a Él en su sobrenaturalidad absoluta, en cuanto tiene la plenitud del ser *(ens a se)*, de donde procede el misterio de su Trinidad; lo cual es propiedad exclusiva de la gracia. Y es participación de la misma naturaleza divina como es en sí, como infinita, como acto puro, como ser transcendente, uno en esencia y trino en personas. De donde se sigue que la gracia, aunque primariamente dice orden intrínseco y necesario a la naturaleza de Dios, secundariamente dice orden a las Personas divinas, porque no se puede separar la naturaleza de las Personas.

Por eso la gracia es como la simiente de Dios (*semen Dei*, I JOAN., III, 9), que nos engendra y nos hace nacer a una nueva vida, a la vida divina en nosotros participada, con la cual no sólo nos llamamos, sino que "somos hijos de Dios" (*Ib.*, v. 1). Constantemente se nos inculca esta doctrina de nuestra filiación divina en las páginas inspiradas, no menos que la de la inhabitación, con la cual guarda una relación muy estrecha.

¿Qué hace Dios, por lo tanto, habitando en el alma? Engendrarla hija suya, que eso es darle una participación de su naturaleza y de su vida. Y esa generación no se verifica por un acto transeúnte por el cual el hijo comienza a ser y a vivir independientemente del padre aunque de él tome su origen; sino que supone un acto continuado de Dios mientras el alma se conserve en su gracia. Si Dios retira un

momento su acción generadora, la gracia se extingue, la hija de Dios se muere, el alma deja de ser hija suya. Así está el alma en el seno de Dios, recibiendo la vida de Dios, semejante al embrión que en el seno materno recibe la vida de la madre y de ella vive. Para eso ha venido Cristo al mundo, "para que vivamos por Él" (I JOAN., IV, 9), como Él mismo nos lo enseña: "Yo he venido para que tengan vida, vida más abundante" (JOAN., X, 10).

Tiene, pues, nuestra generación divina alguna semejanza con la generación eterna del Verbo, y nuestra unión con Dios con la unión existente entre Él y el Padre, como nos declara Cristo en aquella sublime oración: "No ruego sólo por ellos, sino por los que han de creer en Mí por su palabra, para que todos sean uno como Tú, Padre, en Mí y yo en Ti, y ellos sean también uno en nosotros y crea el mundo que Tú me enviaste. Y yo les doy la claridad que Tú me diste, para que sean uno como nosotros somos uno. Yo en ellos y Tú en Mí, para que sean consumados en uno" (JOAN., XVII 20-23).

El Hijo es uno con el Padre por su unidad de naturaleza; nosotros somos uno con Dios por participación de su naturaleza divina; Él vive del Padre, y nosotros participativamente vivimos de Dios; Él está en el Padre y el Padre en Él, y nosotros también estamos en Dios y Dios en nosotros.

Por aquí se ve cómo mediante la gracia somos introducidos en la vida trinitaria, que es la vida de Dios, y cómo Él habita en nosotros, comunicándonos esa misma vida. Y son las tres divinas Personas las que en nosotros moran, pues no es propiedad de ninguna de ellas el engendrarnos como hijos de Dios, sino común a las tres. Mas no por eso dejan de estar en el alma como distintas, como realmente son, y por eso Santo Tomás nos dice en el texto anteriormente citado que la misión del Hijo es distinta de la del Espíritu Santo, no sólo por los efectos de la gracia que a cada uno se apropian, sino por la procedencia de cada una de las Personas.

Están, pues, en el alma por la gracia, las tres Personas divinas, engendrándola sobrenaturalmente, vivificándola con su propia vida, introduciéndola en el camarín secreto de sus íntimas relaciones, pues en ella el Padre engendra al Hijo y de los dos procede el Espíritu Santo, asistiendo así el alma al idilio eterno que se realiza en el seno de la Divinidad. Y, de ese modo, por conocimiento y amor, puede

tocar y abrazar inmediatamente al Dios que, por su gracia, ya habita en ella y gozar de Él en esa unión inefable.

¡Qué desvaído, en su excelsa magnitud, aparece este misterio cual nos lo presentan los que intentan reducirlo a nuestras estrechas categorías mentales! Tal vez algunos piensen descubrir repuntas de panteísmo, porque hacemos al alma asistir a las divinas procesiones dentro de ella misma; mas ¿no asistirá eternamente en la gloria cuando la misma esencia divina esté dentro de ella uniéndose con su entendimiento para la visión beatífica? Pues lo que allí se tendrá con posesión plena, ya aquí se tiene germinalmente por la gracia. El participar de Dios y tener lo que de Dios recibe, no es identificarse con Dios ni usurpar funciones divinas. Otros, acaso, atrincherados en el principio inconcuso de que todas las operaciones externas *(ad extra)* de Dios son comunes a las tres divinas Personas, quieran deducir de ahí que ninguna de Ellas en cuanto tal está presente en el alma, sino sólo Dios en cuanto uno; como si el Dios uno y el Dios trino no fueran un mismo Dios, o como si la naturaleza divina fuera la que obrara en el alma y no las Personas divinas! En su afán de empequeñecer el misterio, reduciéndolo a humanos conceptos, no faltarían algunos que de buena gana corregirían la plana al evangelista San Juan, y aun al mismo Cristo, si a ello se atrevieran.

Sólo en la gracia, por tanto, y en sus efectos, tenemos lo bastante para explicarnos este sublime misterio de la inhabitación de Dios en el alma. Intentar ponerle otro fundamento de índole filosófica y más acomodado a nuestra capacidad mental, como es la presencia de inmensidad, equivale poco menos que a destruirlo. Su único fundamento, como su constitutivo formal, está en la naturaleza de la gracia, como Santo Tomás continuamente nos declara.

4.° POR LA GRACIA, EL ESPÍRITU SANTO SE UNE AL ALMA COMO REGLA DE NUESTRAS OPERACIONES. — La vida es cosa intrínseca al ser; y podemos considerarla como forma estática, o en su estado dinámico. Precisamente conocemos la existencia de una forma vital y la naturaleza de la misma por la actividad que desarrolla. Siendo, pues, la gracia una participación de la vida divina, también ha de ser divina su actuación. Vivir en acto la vida divina es obrar de un modo divino: "Quien dice que permanece en Él, debe andar como Él anduvo" (I JOAN., II, 6).

Ahora bien; el principio y regla de nuestras operaciones en cuanto seres racionales es la humana razón. Mas ésta no puede ser principio y norma de operaciones divinas. Aun cuando de algún modo esté ya sobrenaturalizada por las virtudes infusas que de la gracia proceden, siempre resulta un motor de poca potencia, una regla demasiado corta, para operaciones tan altas, que tienen que dar alcance a Dios como es en Sí mismo. Oigamos nuevamente al Angélico: "En orden al último fin sobrenatural, al cual mueve la razón según que de algún modo e imperfectamente está informada por las virtudes teológicas, no basta esa moción de la razón, si de más arriba no existe el instinto y moción del Espíritu Santo, según aquello (*Rom.*, VIII, 14-16): "Los que son actuados por el espíritu de Dios, ésos son los hijos de Dios... y los herederos"; y también se dice en el Salmo 142, X: "Tu espíritu bueno me conducirá a la tierra de rectitud": porque, en realidad, nadie puede llegar a aquella tierra de los bienaventurados si no es movido y conducido por el Espíritu Santo" (I-II, q. 68, a. II).

Para esto precisamente se requieren los dones del Espíritu Santo, que dispongan la mente humana y le confieran una docilidad y como agilidad para dejarse mover por ese principio superior, renunciando a su propia actividad, a ser dueña de sus propios actos, con los cuales viviría la vida humana, mas no una vida divina. De este modo, el Espíritu Santo viene a suplantar a la humana razón en la dirección de nuestra conducta moral, constituyéndose en agente principal de nuestros actos y reduciéndola al papel de mero instrumento, aunque consciente y libre. La razón humana, cuando así es movida, más bien es actuada que actúe ella misma (*potius agitur quam agit*), y los actos resultan materialmente humanos, pero formalmente divinos. Sólo así podemos vivir en acto la vida divina—por lo menos, de un modo perfecto—que recibimos por la gracia.

Esta moción de Dios como agente principal de nuestros actos es específicamente distinta de la moción de Dios como causa primera. Cuando Dios nos mueve como primera causa, bien sea en el orden natural o en el sobrenatural, los actos son totalmente nuestros, pues parten de nosotros mismos, de nuestra razón y de nuestro libre albedrío; aunque, remotamente y bajo otro aspecto, sean también totalmente de Dios, pues nada positivo hay en la creatura que de Dios no provenga. Pero si Dios nos mueve como causa principal (no primera), tomando nuestra mente como instrumento para ejecutar la

acción, los actos serán parte de Dios y parte de nosotros, formalmente divinos y materialmente humanos; a la manera que la melodía que el artista produce pulsando una cítara, es de la cítara y es del artista, aunque más de éste que de aquélla, porque él tiene la parte principal. Toda la teoría tomista de los dones está fundada en esta doctrina.

Según esto, la unión de Dios con su creatura, determinada por su acción sobre ella como causa primera, es también de distinta especie que la unión de Dios con el alma humana cuando obra en ella sobrenaturalmente como agente principal. En uno y otro caso, Dios tiene que estar presente en el alma, personalmente unido a ella; mas, en el primero, está como detrás de ella, moviéndola desde fuera, pues la causa agente es siempre extrínseca a la cosa misma; y, en el segundo, la toma ya en sus manos, se mete en sus entretelas, para producir con ella un acto humano-divino, concurriendo a su producción los dos agentes, aunque de modo distinto. En el primer caso, tenemos la presencia de inmensidad; en el segundo, la presencia o unión por gracia. Luego hay una presencia de Dios por gracia, específicamente distinta de la presencia de inmensidad, que no depende de ésta, aunque ésa nunca puede faltar; y esa presencia especial por gracia es lo que verdaderamente constituye la inhabitación.

Precisamente de ahí proviene el que no puedan darse los dones del Espíritu Santo, ni tampoco sus actos, como enseña Santo Tomás (I-II, q. 68, a. V, *et alibi*), sino en el alma que está en gracia. Si para esa moción que se verifica por medio de los dones bastase la presencia de inmensidad, bien podría Dios mover de ese modo, para producir actos intrínsecamente sobrenaturales y divinos, a un alma que no estuviese en gracia suya. El ser regla de nuestras operaciones sobrenaturales—como sucede siempre que se obra por virtud de los dones—, exige un nexo más estrecho y de un orden distinto que cuando es sólo primera causa eficiente. Y ese nexo no puede ser otro más que la gracia, la cual, perteneciendo a la categoría de las causas formales, es intrínseca a la misma alma, a diferencia de la causa eficiente, que es causa extrínseca, como tantas veces se ha dicho. Sólo, pues, por su unión con el alma mediante la gracia se puede decir que Dios habite dentro de ella como en su templo. Cualquier otra manera de unión será extrínseca al alma y no será verdadera inhabitación.

La misma unión por conocimiento y amor es, en cuanto tal, ex-

trínseca al que conoce y ama, porque es unión objetiva, y el objeto tiene razón de fin, que es otra de las causas extrínsecas. Por lo tanto, el conocimiento y amor de un objeto no puede decirse propiamente inhabitación, a no ser que el objeto sobre el cual recae ese conocimiento y ese amor ya esté dentro del sujeto cognoscente y amante por alguna causa formal, como sucede en el caso presente. En este supuesto habla siempre Santo Tomás cuando hace consistir la inhabitación en el conocimiento y amor sobrenaturales de Dios, porque en este caso no tienden a ningún objeto exterior, sino a un objeto que ya está dentro del alma por esa presencia especial, que se realiza por una causa formal intrínseca, que es la gracia.

De este modo, el conocimiento y amor sobrenaturales de Dios vienen a cerrar el ciclo de la inhabitación. Empieza el anillo en el amor absoluto, sobrenatural *(simpliciter)*, que Dios tiene al alma; lo cual es causa de que Él se entregue al alma por la gracia y habite en ella como en su templo; y de ahí procede el que el alma que ya le tiene en sí le posea y le goce actualmente por el conocimiento y amor, engarzándose con el primero este último eslabón de la cadena. En resumidas cuentas, presencia de amor, abrazo de amigos, posesión de amantes, unión de esposos.

Lo dicho nos manifiesta cuál es la función propia de los dones en el alma. Puesto que el Espíritu Santo mora en ella y la posee al mismo tiempo que a ella se entrega, debe ella dejarse poseer y mover por Él, entregándose a su vez, para de Él gozar. Y esta docilidad para dejarse poseer y mover la recibe por los dones, que la desentumecen de su egoísmo, para que se rinda totalmente al amor y en ella viva el que es Amor por esencia.

5.° EL CONOCIMIENTO MÍSTICO SUPONE LA PRESENCIA REAL DE DIOS EN EL ALMA POR GRACIA. — El conocimiento místico es un conocimiento experimental de Dios, que se alcanza por los dones de sabiduría y de entendimiento. En esto están acordes místicos y teólogos. Por eso es un conocimiento subidísimo, incomparablemente superior al que podemos alcanzar por todos nuestros raciocinios teológicos, aun supuesta la fe en que ellos se fundan. El conocimiento teológico es siempre un conocimiento especular y enigmático, mientras que en el conocimiento místico desaparecen los enigmas y el espejo es sustituído por la visión directa, aunque no intuitiva o inmediata.

de la divina esencia. Por eso afirma San Alberto Magno, gran místico y gran teólogo, que el contemplativo ve al mismo Dios *(videt ipsum Deum)*; y su egregio discípulo Santo Tomás enseña que "por el don de entendimiento puede Dios verse de algún modo en esta vida", como se dirá en otro lugar. Y dice *de algún modo* para indicarnos que aún no se trata de la visión facial de la gloria.

Esa visión de Dios por el don de entendimiento, que, como advierte San Alberto Magno, no es especular ni enigmática, no puede ser otra cosa más que un conocimiento experimental del mismo. O se ve a Dios en el espejo contrahecho y deslustrado de las criaturas, y tendremos el conocimiento especular y enigmático, cuales son todos nuestros conocimientos teológicos; o se le ve inmediatamente en su misma esencia, sin intermedio alguno, lo cual constituye la visión beatífica; o se le ve por la unión con Él, no unión inmediata del entendimiento con la esencia divina—lo cual constituye la visión intuitiva—, sino por unión afectiva, por cierto contacto e inherencia, según la expresión del mismo San Alberto, lo cual se verifica sin especie ni imagen, que es el verdadero conocimiento experimental (Cf. Alb Mag., in *I Sent.*, dist. I, B, art. 12, q. 2 ad 2.—In Dion., Epist. IX, § 2. Dub., ad 1).

Y, aunque la visión de Dios y la penetración de las cosas divinas pertenecen al don de entendimiento, es el de sabiduría el que nos da la experiencia de lo sobrenatural, en el cual todos los otros dones están unidos y de él dependen. El don de sabiduría, en primer lugar, corresponde a la caridad, que es la que nos une con Dios, como advierte el Angélico; y de esa unión procede el conocimiento del mismo por experiencia, por connaturalidad, por instinto. Por otra parte, al don de sabiduría le pertenece como acto propio juzgar de todo por la causa altísima que es Dios, no con un juicio especulativo como el que podemos formar por nuestra ciencia adquirida, sino por un juicio instintivo y connatural, que pueden tener aun las personas que carecen de toda humana ciencia. Esto es juzgar por la misma regla del Espíritu Santo, lo cual se extiende también a los otros dones; y esa regla tiene que estar dentro del alma para que pueda aplicarse a los actos humanos.

Y que este conocimiento experimental es muy superior al conocimiento especulativo, aparece claro aun en lo humano. Un esposo no conoce bien a su esposa, aunque la haya visto mil veces y otras tantas

haya pensado en ella, mientras no la trata íntimamente, con ella convive y en su tálamo la introduce. Aunque estén a oscuras y no la vea en sí misma, la conoce mejor con esta experiencia que cuando la veía y no la trataba.

Y aquí se trata sólo de una experiencia externa, cual es la que las criaturas pueden tener entre sí. Mas el conocimiento místico se obtiene por experiencia interna, que es mucho más perfecta. Por experiencia interna sabemos, por ejemplo, que vivimos. Si, por una hipótesis imposible, hubiera un ser inteligente que no fuera viviente, ¿podría formarse idea de lo que es la vida, por mucho que discurriera sobre ella? Sería como la idea que se formase de la visión un ciego de nacimiento, o de la música un sordo, aunque estudiase armonía. Ese conocimiento de experiencia interna, por lo mismo que es más perfecto que el conocimiento especulativo, no puede reducirse a categorías mentales, aunque se trate de cosas meramente humanas. Así, el que padece un dolor sabe muy bien lo que es el dolor. Mas si un filósofo pedante le preguntase qué es el dolor, él le contestaría con desprecio: "Pues ún dolor es... un dolor." Y se reiría si el filósofo tratase de persuadirle de que el dolor no puede existir, o que es esto y lo de más allá; porque todas esas teorías no le dicen nada de lo que él sabe mejor por experiencia. Y si esto ocurre con las cosas humanas, ¿cuánto más ocurrirá con las divinas, de las cuales nuestros conocimientos especulativos no son más que especulares y enigmáticos?

Ante estas realidades, ¡qué necio sería envanecernos de nuestra ciencia teológica, contenida en entecos formulismos! No faltan, sin embargo, quienes de ella se envanecen, despreciando la experiencia mística como cosa de ignorantes mujerzuelas. Mas el Divino Maestro se pone de parte de éstas y de todos los humildes, proscribiendo a los soberbios, cuando exclama: "Gracias te doy, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque ocultaste estas cosas a los sabios y prudentes y las manifestaste a los pequeñuelos. Así es, Padre, porque así te plugo... Nadie conoce al Hijo sino el Padre; y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quisiera manifestárselo" (MAT., XI, 25-27). Esta manifestación del Padre por el Hijo y del Hijo por el Padre y de los dos por el Espíritu Santo mediante sus dones, no es otra cosa más que el conocimiento místico y experimental de Dios, que nos promete juntamente con la inhabitación, pues de ella depende. Así dice: "El que me ama, será amado de mi

Padre, y yo le amaré y me manifestaré a él" (JOAN., XIV, 21); y a continuación nos promete que en nosotros harán su morada. Y cuando nos anuncia que enviarán al Espíritu Santo, es para que nos enseñe toda verdad (*Ib.*, v. 26), porque permaneciendo en el Hijo y en el Padre, como testifica el mismo evangelista, "no tenéis necesidad de que alguien os enseñe, sino que su unción (que es el Espíritu Santo) os instruirá de todas las cosas" (I JOAN., II, 27).

Tenemos, en consecuencia, que el conocimiento más alto que en esta vida se puede tener de Dios es el conocimiento místico, que se alcanza por la experiencia interna, mediante los dones de sabiduría y de entendimiento. Y ese conocimiento experimental de Dios, de ninguna manera es posible sin que las tres divinas Personas habiten en el alma.

Ahora bien: ¿cómo ha de ser esa inhabitación de las divinas Personas para que puedan ser objeto de experiencia interna? ¿Basta que estén en el alma como causa primera, dándole el ser y el obrar, con la posibilidad de producir ella misma actos sobrenaturales de conocimiento y amor? No, ciertamente. Y esto por dos razones se puede demostrar:

a) En primer lugar, el conocimiento místico o experimental que se tiene de Dios, tiene por objeto real al mismo Dios que de un modo ideal nos manifiesta la fe, uno en substancia y trino en personas. La fe nos dice que en Dios hay tres personas distintas en una sola esencia. Con ella tenemos un conocimiento sobrenatural de Dios cual es en Sí mismo; pero ese conocimiento no pasa del orden ideal. Mas viene la experiencia mística, con la cual ese mismo objeto ideal se nos hace palpable, identificándose totalmente el objeto de la fe y el objeto de la experiencia.

Tengo en mi mano una fruta que me dicen que es muy sabrosa, pero que yo no he comido nunca; y sé que es así, porque quien me lo dice no me engaña: ése es Dios conocido por fe y poseído por la caridad (*fides ex auditu*). Pero meto esa misma fruta en la boca y comienzo a paladearla; y entonces conozco por experiencia que era verdad lo que me decían de su suavidad y dulzura: tal es Dios conocido por experiencia mística. Mas si esa fruta la trago entera, sin masticarla ni romper siquiera su corteza, sin que lo interior de ella se ponga en contacto con mi paladar, aunque la haya deglutido, no tendré conocimiento experimental de su sabor. Pues lo mismo sucede

en el conocimiento de Dios. Supuesta ya la fe, para tener conocimiento experimental de Él, no basta que Él esté presente en el alma de un modo cualquiera—como la fruta que se tuviera en la boca, entera y sin descortezar—; sino que es preciso que esté en ella abierto y descortezado, por decirlo así; esto es, bajo el aspecto de su vida íntima, con la distinción de sus personas, poniéndose cada una de ellas como en contacto con el alma, porque de otra suerte el alma no podría conocer por experiencia lo que por fe ya conoce.

Pues esa presencia íntima de Dios, en su aspecto trinitario, no puede ser la presencia de inmensidad. Dios, como causa primera, no está en las cosas en cuanto trino, sino en cuanto uno. Su acción es tan una, que no es posible por los efectos olfatear siquiera la trinidad de personas. Aquí tiene perfecta aplicación el principio de que las obras externas de Dios *(ad extra)* son comunes a los tres, y tan comunes, que su acción es como si fuera de uno solo *(per modum unius)*. A través de esa unión es como el alma podría encontrarle, y, por consiguiente, no encontraría al Dios que por fe ya conoce, sino únicamente al Dios de los filósofos, cual puede conocerse por la contemplación de las cosas creadas. Ese Dios estaría envuelto como en la corteza de las criaturas, sin que el alma pudiese penetrar en su interior.

Y no se diga que, como el alma ya sabe por fe que es trino en personas y Él réalmente está en ella como es, basta eso para que pueda penetrar en el secreto de su vida íntima y conocerle experimentalmente como es en Sí. ¿Por qué medio—pregunto yo— podría el alma entrar en ese camarín secreto de la vida íntima de Dios? No tendría otro más que la misma acción divina sobre ella en cuanto primera causa. Pero, si esa acción divina, por hipótesis, es del todo indistinta, jamás ella podría pasar de ahí ni encontrar o tener experiencia de Dios sino en cuanto uno; esto es, hallaría al Dios de los filósofos, pero no al de los cristianos. En este supuesto, aun el que no tuviera fe ni caridad, pero conociese y amase a Dios naturalmente, podría tener conocimiento experimental de Dios, y Dios también habitaría en él; de suerte que la gracia de la inhabitación no sería privilegio exclusivo de los que están en gracia y caridad, sino común a todos los hombres, aunque en los cristianos se verificaría de un modo más perfecto. Pero sería sólo cuestión de grados.

Muy al contrario sucede si suponemos que Dios está en el alma

porque a ella se entrega como amigo, como objeto de conocimiento y amor, para que ella pueda poseerle y gozarle, que es lo que hace cuando le da su gracia. El entregarse Dios así como objeto de conocimiento y amor, ya hemos dicho que no es una obra totalmente externa, transitiva, pues lo que Dios hace es más bien atraer al alma a Sí e introducirla en su seno, haciéndola participante de su misma vida. Al darse así Dios al alma como amigo, ya no se le da como encerrado en el cascarón de las criaturas, sino que le abre enteramente su seno y se lo deja ver: primero, por fe, de un modo intencional; después, por experiencia, cuando ella, acuciada por el amor, se adentra en sí misma para encontrarle y abrazarle donde Él habita, aunque sea entre sombras; y, finalmente, por su gloria, cuando ya se le deje ver claramente con su misma claridad. Son las tres fases en que podemos considerar la inhabitación por parte nuestra; pero por parte de Dios corresponden a una sola realidad, que es la donación que Él nos hace de Sí mismo cuando nos da su gracia.

Ahora se comprende muy bien lo que al principio decíamos citando unas palabras de Pío XII, conviene a saber, que el misterio de la inhabitación tenemos que investigarlo mirando siempre a la bienaventuranza. Por parte de Dios, lo mismo habita Él en cualquier alma que esté en gracia, que en el alma bienaventurada; mas, por parte nuestra, muy distintamente le posee el que sólo le conoce por fe, con un amor imperfecto, y el que le conoce experimentalmente por los dones de entendimiento y sabiduría, y el que ya goza de la visión intuitiva de la patria. De este modo, el apóstol San Pablo ruega a Dios para sus fieles que sean corroborados por su Espíritu en el hombre interior, "que habite Cristo por la fe en vuestros corazones y, arraigados y fundados en la caridad, podáis comprender, en unión con todos los santos, cuál es la anchura, la longitud, la altura y la profundidad, y conocer la caridad de Cristo, que supera a toda ciencia, para que seáis llenos de toda la plenitud de Dios" (*Eph.*, III, 14-19). Así es como Cristo se va formando en nosotros, como nos dice en otro lugar (*Gal.*, IV, 19), o nos vamos nosotros formando en Él. Y el mismo Cristo da como señal de que nos ha tomado por amigos el habernos manifestado las cosas del Padre, como si dijera, los secretos de familia: "Os he llamado amigos porque todas las cosas que he oído a mi Padre os las he hecho conocer" (JOAN., XV, 15)

Ese conocimiento de las intimidades de Dios, en las tres fases en que se puede dar en nosotros, es la prueba y el efecto de que Él se nos ha dado por amor y habita en nosotros por su gracia, al mismo tiempo que es lo que nos hace ir tomando posesión del don que ya tenemos. No es posible, por tanto, tener un conocimiento experimental o místico de Dios sin que Él habite por gracia en nuestros corazones, no como causa primera, sino como amigo dulcísimo que nos abraza y en su seno nos introduce, para que podamos poseerle por conocimiento y amor.

b) Otro argumento podemos emplear para demostrar que el conocimiento experimental de Dios no puede tener lugar sin esa unión de Dios por gracia con el alma, que es en lo que formalmente consiste la inhabitación.

Ya se ha dicho anteriormente que la causa agente es una causa extrínseca y, como tal, no puede ser objeto de experiencia interna. Sólo conocemos por experiencia interna lo que de algún modo forma parte de nuestro ser o pertenece a la causa formal. Si por experiencia sabemos que somos seres racionales, es porque el alma racional es la forma substancial del hombre; si yo experimento que conozco alguna ciencia, es porque las verdades de esa ciencia están impresas como formas en mi entendimiento; si experimento sensaciones agradables o desagradables, es porque el alma, en cuanto forma del cuerpo, es virtualmente sensitiva. Pero hay que advertir que tampoco es la forma el objeto de nuestra experiencia, sino algo inherente a ella, de donde se puede deducir la existencia de la forma misma. Así, yo no experimento que tengo alma racional, sino que pienso y discurro; de donde deduzco la existencia del alma que poseo (Cf. I, q 87, a. I).

Siendo esto así, como lo es, la consecuencia es manifiesta. De ningún modo puede Dios ser objeto de conocimiento experimental, si no está presente al alma en virtud de alguna forma inherente al alma misma. Esto no es decir que Dios venga a ser forma del alma, lo cual sería absurdo. Él será forma, no del alma—que sería imposible—, sino del entendimiento, cuando a Él se adhiera por la visión beatífica. Fuera de este caso, de ningún modo puede Dios informar al alma inmediatamente. Puede, sin embargo, informarla mediante su gracia, que ya se ha dicho que es una participación formal de la naturaleza y de la vida de Dios en cuanto Dios. Y si el alma parti-

cipa formalmente de la naturaleza y de la vida de Dios, no hay duda que puede conocer a Dios por experiencia interna mediante la gracia. Ella es el medio, porque es naturaleza y vida de Dios participada, pero es a Dios a quien se ve experimentalmente en ella. Así nos lo declara San Alberto Magno, contestando a la dificultad de que el entendimiento entonces sería la gracia o la caridad lo que veía, y no a Dios. No es así, contesta, sino que el entendimiento, profundizando en sí mismo, ve al mismo Dios *(profundat se in ipso et videt ipsum Deum)* (In Dion., Epist. I, Dub.).

Y la razón es manifiesta. Nuestra vida puede ser objeto de experiencia interna. Y si lo es la vida propia, también lo será esa otra vida sobreañadida que formalmente se infunde en la substancia del alma. Mas, como es vida participada y no propia, la experiencia de esa vida tiene por término necesario aquel de quien se participa. Luego el alma, al experimentar en sí la vida divina por la actuación de los dones, naturalmente penetra en la naturaleza misma de Dios por los de entendimiento y sabiduría, estando Dios tan íntimamente unido a ella por la misma gracia. De este modo, el alma puede experimentar que vive la vida de Dios *(vivit vero in me Christus)* y, al experimentar la vida de Dios, tiene que ver a Dios que se la comunica, en la gracia y a través de la gracia, con la visión más perfecta que puede darse de Él en esta vida.

No hay otro camino. Si Dios no está presente en el alma en virtud de una causa formal, de ningún modo puede ser objeto de conocimiento por experiencia interna, como es el conocimiento místico. Y ésta es la gran diferencia que nos separa de los que ponen el fundamento de la inhabitación en la presencia de inmensidad, en cuanto que Dios está presente a las cosas como causa primera de ellas. Esa presencia, para nosotros, no tiene nada que ver con la inhabitación. No porque la gracia no sea también causada por Dios, sino porque lo que constituye esencialmente la inhabitación no es esa relación de causa a efecto o de efecto a causa, sino la unión de amigo a amigo, que es formal y específicamente distinta y, en cuanto tal, independiente de ella.

De esta unión es de la que las almas místicas alcanzan conciencia plena. Y si Cristo nos ha prometido que habitará en nosotros con el Padre y, al prometernos esa unión, juntamente nos ha prometido manifestarse a nosotros, esa manifestación, que es la experiencia mística,

de ningún modo puede fallar. Jamás hemos leído ni oído que los místicos experimenten que Dios está en ellos dándoles el ser que tienen, sino que está en ellos uniéndose con ellos por amor, como Esposo, en la participación de su vida divina. Y como esta experiencia tiene la garantía de la palabra de Cristo, sin nota de temeridad no podríamos ponerla en duda.

Además, ésta es la unión de que se nos habla frecuentemente en las Santas Escrituras, particularmente en el *Cantar de los Cantares*, donde el Señor se complace en mostrarse como Esposo, y la que mejor encaja en todos los testimonios del Nuevo Testamento en que se trata de la inhabitación. Tiene además la garantía de la Iglesia Católica, porque no se trata de una experiencia particular de algunos místicos, sino de una experiencia universal, absolutamente de todos; entre los cuales haylos que han sido puestos en los altares y recibido el título de Doctores, cuyas doctrinas han merecido especiales aprobaciones. Si a esto añadimos que esa experiencia concuerda plenamente con la doctrina teológica del Doctor Común de la Iglesia, no nos parece que pueda pedirse más para tenerla por verdadera. Si algunos teólogos disienten, nada debe extrañarnos, tratándose de cosa tan misteriosa.

RESUMEN ESQUEMATICO

Para terminar, queremos poner esquemáticamente todos los elementos que integran el concepto de inhabitación, y será como el resumen de todo lo que antecede. Así se verá de una sola ojeada el mecanismo, por decirlo así, de la inhabitación de Dios en las almas, para tener un concepto integral de la misma. Como esta inhesión es mutua, distinguiremos lo que hay por parte de Dios y por parte del hombre, lo que propiamente pertenece a la inhabitación de Dios en el alma y lo que pertenece a la posesión de Dios por el alma misma, que es consecuencia de la primera, señalando los distintos momentos o fases en una y en otra.

1.° Por parte de Dios (inhabitación).

a) Primer momento: Amor total *(simpliciter)* de Dios al hombre, como de verdadero amigo.

b) Segundo momento: Donación de Dios al hombre, como bien eterno e infinito.

c) Tercer momento: Infusión de la gracia, participación de su ser y de su vida, como efecto de su amor y lazo de esa unión amorosa.

2.° Por parte del hombre (posesión).

a) Primer momento: Recepción de la gracia (justificación), con la cual pasa el hombre a ser amigo de Dios y queda unido con Él.

b) Segundo momento: Recepción de los hábitos de la fe y la caridad, así como de los dones, con los cuales adquiere la capacidad o potencia para poseer a Dios y vivir en acto la vida divina.

c) Tercer momento: Actuación imperfecta de los hábitos de la fe y la caridad, por los cuales ya el hombre sabe que posee a Dios, mas sólo por conjeturas y de oídas *(fides ex auditu)*.

d) Cuarto momento: Actuación de los dones de sabiduría y entendimiento, por los cuales el hombre comienza a tener conciencia de que posee a Dios y está unido con Él, experimentando en sí la vida de Dios.

e) Quinto momento: Posesión plena de Dios en el cielo por la luz de gloria y el amor consumado.

Al hablar de momentos, ya se comprende que no se trata de prioridad de tiempo, pues muchas veces son simultáneos, sino de naturaleza.

Esta distinción de lo que hay por parte de Dios y por parte del hombre es esencial, pues de no hacerla nacen muchas confusiones. Así, la obra de la inhabitación podemos decir que queda esencialmente terminada cuando Dios infunde al hombre su gracia, pues con ella le toma por amigo y habita en él como en su templo. Mas, como esa donación de Dios al hombre tiene por fin hacer que el hombre le posea, esa posesión se va verificando gradualmente y por fases distintas, hasta llegar a su plenitud en la gloria. Una palabra más sobre cada una de estas fases o momentos.

En el primer instante en que el alma recibe la gracia, queda hecha amiga de Dios, y, como amiga, Dios le da el bien más grande que puede darle, que es Él mismo. Ella ya tiene a Dios en sí, que la estrecha con abrazo amoroso; pero le tiene de un modo que pudiéramos decir material, sin que sepa lo que tiene ni pueda disfrutar de ese bien; a la manera de quien tuviera un tesoro, sin saberlo ni poder gozar de él. Y como la posesión formalmente no se da sino por el conocimiento y el amor, de ahí que con la gracia se le infundan

también los hábitos de la fe y la caridad, que le dan la posibilidad de esa posesión formal de Dios. Tal sucede en el niño bautizado antes del uso de la razón: Dios habita en él; él tiene a Dios de un modo material, pero con potencia para poseerle formalmente en su plenitud. Así se desvanece la confusión de los que ponen la esencia de la inhabitación en esta potencia de conocer y amar. No es lo esencial de la inhabitación, sino de la posesión por parte del hombre, que es consecuencia de aquélla.

Viene luego la tercera fase, en el adulto que conoce actualmente a Dios por fe y le ama sobre todas las cosas, pero no con un amor total y perfecto, porque no se da todo a Dios, sino sólo en lo esencial, para no ofenderle ni perderle. Ése puede saber conjeturalmente que tiene a Dios, pues la fe le enseña que Dios está en él si él está en su gracia, y de esta gracia no puede tener más que una certeza moral; pero se trata de un conocimiento puramente ideal, además de no ser seguro, por lo cual es muy poco lo que avanza en la posesión formal de Dios. Es como si a uno le dijeran que un pariente suyo que murió en lejanas tierras le ha dejado heredero de una fortuna; pero no tiene seguridad de que sea cierto, ni sabe en qué consiste aquella herencia sino por lo que le dicen. Se diferencia, pues, muy poco ese estado de el del niño que carece del uso de la razón, por lo cual viene a ser un estado como de infancia espiritual respecto a la posesión de Dios.

Síguese luego la otra fase, en la cual el hombre comienza a vivir la vida divina de un modo consciente. Al recibir al Espíritu Santo, con la gracia, ha recibido también sus dones. Mediante ellos, el Espíritu Santo, que en el alma vivía de un modo latente, comienza a manifestarse, como centro propulsor y regulador de toda su vida sobrenatural, y, por los dones de entendimiento y sabiduría, puede el alma penetrar en lo divino y alcanzar ese conocimiento experimental de Dios. A medida que los dones actúen más perfectamente en ella, va siendo más perfecto su conocimiento de Dios y su amor a Dios, hasta entregarse completamente a Él, con lo cual se suelda por parte del hombre el lazo de la amistad. Entonces ya el alma está en Dios, como Dios está en ella, que es lo propio de la caridad perfecta. Se han hecho la mutua entrega; viven el uno en el otro y para el otro, y el alma conoce por experiencia esta vida y esta unión. Entonces ya el alma puede decir con seguridad que tiene a Dios, que posee

a Dios, aunque no todavía con posesión plena, porque se interpone este cuerpo mortal. Pero, en lo esencial, ya no hay diferencia de esta posesión a la de la gloria.

Por último, esta posesión iniciada por la gracia, llega a su plenitud en la patria con la clara visión de la esencia divina y el amor consumado: con lo cual se mete dentro del entendimiento creado, con su realidad infinita, ese Dios que por gracia se había metido en la misma substancia del alma. Y este meterse Dios en el alma es meterla a ella en la participación de su vida íntima, que tiene su florecimiento y adecuada expansión en la gloria futura; es hacerla como miembro de su familia tomándola por esposa, para que "nuestra sociedad sea con el Padre y con su Hijo Jesucristo—como dice San Juan—...a fin de que os alegréis y sea completo vuestro gozo" (I JOAN., I, 3-4), porque ya desde esta vida, si vivimos en gracia, somos "conciudadanos de los santos y domésticos de Dios" (*Eph.*, II, 19).

Con la infusión de la gracia, por lo tanto, se realiza la inhabitación de Dios en el alma, antes que ésta tenga siquiera facultad para conocerle y amarle; y con la misma se inicia la posesión de Dios por el alma, que sólo en la bienaventuranza tendrá su término. No hay que buscar, pues, fuera de la gracia, sus causas y sus efectos, la explicación teológica del misterio de la inhabitación. Por ella, y sólo por ella, se dan al alma las tres Personas divinas, real y distintamente, con la facultad de irlas conociendo—que es poseerlas formalmente—, hasta la unión consumada de la gloria, semejante a la del Hijo con el Padre (JOAN., XVII, 23), pues habiéndonos adoptado por hijos, seremos también sus herederos (*Rom.*, VIII, 16).

NOTA C

LOS DONES Y LA CONTEMPLACIÓN

DOCTRINA DE LA IGLESIA. — Cuando Juan de Santo Tomás escribía su tratado de los dones, ya germinaba en los campos de la mística la planta malsana de la *contemplación adquirida*, que él rechaza con energía, aunque no se hubiese divulgado todavía ese nombre. Era una tendencia de raíz semipelagiana, aunque luego tomase una directriz contraria.

Quería, en efecto, contraponerse esa contemplación *adquirida* por nuestra industria y nuestro esfuerzo, a la contemplación *infusa* que es concedida por el Espíritu Santo mediante la actuación de sus dones. Iguales efectos tienen la una que la otra en orden a la santificación, aunque la infusa es mística y la adquirida ascética; la primera es privilegio de algunos próceres que descansadamente gozan de ella, y la segunda, patrimonio del proletariado cristiano, por decirlo así, que con su trabajo tiene que ganarla.

Por eso decimos que tiene raíz semipelagiana, porque se pretende enaltecer el valor del propio esfuerzo con mengua de la acción santificadora del Espíritu Santo, contraponiendo aquél a ésta y atribuyéndoles el mismo resultado práctico.

Mas fué contraria en su término; porque, al querer contemplar los misterios sobrenaturales en la oscuridad de la fe sin la lucerna de los dones intelectivos, el entendimiento humano no podía hacer otra cosa que permanecer completamente inactivo, quedando reducido a una mortífera *quietud*, que es la mueca de la quietud pasiva conferida por los dones en la verdadera contemplación.

De ahí el nombre que se le ha dado de oración *de quietud* o, más bien, *quietista*, para distinguirla de la otra quietud causada por

los dones. Fué igualmente conocida con los nombres de contemplación de fe, de pura fe, de sola fe, de fe oscura o de fe desnuda.

Pero el nombre con que más se ha propagado fué el de *contemplación adquirida.*

Y no le cuadra del todo mal ese nombre. Lo característico de ella es excluir la acción de los dones. Supone la fe, que es virtud infusa; mas los actos de las virtudes están sometidos a nuestro libre albedrío y podemos ejercitarnos en ellos cuando queremos; están regulados por nuestra razón y tienen el modo humano característico de nuestras obras. Por consiguiente, lo que es fruto de esos actos puede llamarse *adquirido* según el tecnicismo teológico, aun cuando proceda inicialmente de un principio sobrenatural.

En el orden práctico, esa contemplación supone en el alma un fondo de secreto orgullo. Cuéstale mucho al alma despojarse de sí misma y de toda repunta de amor propio para que el Espíritu Santo actúe en ella sus preciosos dones, confiriéndole la verdadera contemplación; cuéstale mucho reconocer que, si no se la ha concedido todavía después de muchos años, tal vez, que se ejercita en la práctica de la virtud, es porque no se ha dispuesto convenientemente para ello. Y así resulta mucho más halagüeño decir que la contemplación mística es solamente para algunos privilegiados y a nosotros nos basta con esa contemplación adquirida por nuestra industria, con la cual podemos estar tan altos en la santidad como los que gozan de la contemplación infusa. Con esto, el amor propio no se resiente, antes bien, se esponja y se baña en agua de rosas.

Fué Molinos el que mejor sistematizó y expuso la doctrina de la contemplación adquirida, estableciendo reglas prácticas para ejercitarse en ella, sacando sus consecuencias y haciendo aplicaciones de orden moral para las almas que van por esa *vía interior.*

La Iglesia condenó semejante doctrina, contenida en sesenta y ocho proposiciones, por la Constitución *Coelestis Pastor*, de Inocencio XI, del 20 de noviembre de 1687. Trasladaremos aquí algunas que más particularmente vienen a nuestro propósito.

La proposición 21 dice: "En la oración es necesario permanecer en fe oscura y universal, con quietud y olvido de todo pensamiento particular y distinto de los atributos de Dios y de la Trinidad, y así permanecer en la presencia de Dios para adorarle y amarle y ser-

virle, pero sin producción de actos, porque Dios no se complace en ellos."

Los que enseñan a atajar todo pensamiento particular y distinto de la mente y todo acto concreto de la voluntad para ponerse en contemplación adquirida, vean si tienen algún punto de contacto con esta proposición condenada por la Iglesia. En la proposición precedente ya se nos dice: "Asegurar que en la oración es necesario ayudarse del discurso y de las consideraciones cuando Dios no habla al alma, es ignorancia..." (Prop. 20). Esto es, que aun cuando Dios no hable al alma o la ilustre y la mueva por medio de sus dones, debe ella cesar en sus discursos y consideraciones para ponerse en contemplación. Sin hacer esto, no se concibe siquiera la contemplación adquirida ni puede tener lugar. Mas ésa es doctrina que la Iglesia proscribe.

Particularmente nos habla de la contemplación adquirida, por su mismo nombre, la proposición 23: "Los místicos—dice—, con San Bernardo *(In Scala Claustralium)*, distinguen cuatro grados: lección, meditación, oración y contemplación infusa. El que permanece siempre en el primero, no pasa al segundo. El que persiste siempre en el segundo, nunca llega al tercero, que es nuestra contemplación adquirida, en la cual se ha de persistir por toda la vida, a no ser que Dios traiga al alma, sin que ella lo espere, a la contemplación infusa; y cuando ésta cese, debe el alma volver al tercer grado y permanecer en él, sin volver jamás al segundo o al primero."

Y porque en esta contemplación adquirida o de sola fe el alma no puede hacer otra cosa que consumirse de tedio, vienen sus partidarios a decirnos que eso es bueno, lo cual también la Iglesia anatematiza en la siguiente proposición: "El tedio de las cosas espirituales es bueno, porque por él se purga el amor propio" (Prop. 28).

Como se ve, todas estas proposiciones condenadas y otras varias que no aducimos aquí por no alargarnos demasiado, se refieren a la contemplación propiamente adquirida, de sola fe o de fe oscura, sin la intervención de los dones.

ATENUACIONES POSTERIORES. — Después de las condenaciones de la Iglesia, los defensores de la contemplación adquirida procuraron replegar velas, como es natural, aunque no arriaron del todo su bandera. Preciso es distinguir entre ellos dos categorías tan diversas

que no tienen nada de común en la doctrina que sustentan, sino sólo en el nombre, aunque a la postre vengan a parar en lo mismo.

A) Los que admiten una contemplación adquirida por influjo de los dones.

Comprendiendo algunos que admitir una contemplación de misterios sobrenaturales sin la intervención de los dones del Espíritu Santo es ponerse en un resbaladero que va a parar al quietismo, no han vacilado en afirmar que en la contemplación adquirida también actúan los dones. De esta opinión son hoy todos o casi todos sus partidarios aquí en España, particularmente después del Congreso de San Juan de la Cruz celebrado en Madrid en 1928. En dicho Congreso creemos haber demostrado que toda contemplación formalmente sobrenatural sin la actuación de los dones, es imposible y peligrosísima, por su afinidad con la de Molinos. Las Actas del Congreso se hicieron eco de esta doctrina, pues en la misma definición que proponen de la contemplación adquirida, hacen intervenir los dones del Espíritu Santo.

Así intentan eludir condenaciones de la Iglesia.

Pero vamos a hacer de paso unas breves observaciones:

1.° Siendo los dones específicamente distintos de las virtudes, la contemplación que de ellos proceda tiene que ser de distinta especie que la que proceda de fe sola. Por consiguiente, es lógico que se le dé nombre distinto, sobre todo teniendo en cuenta que ese nombre de *contemplación adquirida* expresa con propiedad una doctrina condenada.

2.° Esa contemplación adquirida *no es adquirida*. Teológicamente hablando, se llama *adquirido* aquello que es producido o causado formalmente por nuestros actos. Pero los actos de los dones es el Espíritu Santo el que los causa en nosotros. Por consiguiente, si esa contemplación es causada por los dones, de ningún modo puede ser adquirida, en el sentido propio de la palabra. Podrá ser adquirida aparentemente o materialmente, en cuanto que nuestros actos nos disponen para recibirla, como disponen para que los dones actúen en nosotros; pero eso no es suficiente para llamarla adquirida.

3.° Esa contemplación causada por los dones no difiere en nada de la que todos conocemos como infusa. Si son los dones los que la producen, aun cuando nuestros actos intervengan como causa dispositiva, es de la misma especie que la infusa producida también por

los dones; y tiene que tener sus mismos caracteres, conviene a saber: el modo divino, el ser recibida y, por tanto, pasiva, y, finalmente, el ser verdadera contemplación mística, pues mística es toda actuación de los dones del Espíritu Santo.

4.° Piensan algunos haber resuelto la cuestión asignando a los dones un doble modo de operación, el modo humano y el modo divino. Así distinguen la contemplación adquirida, que se verifica al modo humano—aunque sea producida por los dones—, de la contemplación infusa, que tiene un modo divino. Mas esto nada resuelve, sino que embrolla considerablemente el asunto. Aun suponiendo que los dones puedan tener ese doble modo—cosa imposible, como se demuestra en otro lugar—, se tropezaría en nuevos escollos. Apuntaremos dos solamente: 1.° Esa contemplación siempre sería infusa, por ser acto de los dones, aun cuando tuviese un modo humano. 2.° Si esa contemplación tiene un modo humano, no difiere substancialmente de la contemplación de sola fe y, por consiguiente, de la contemplación condenada por la Iglesia. En efecto, ¿qué es lo que añadiría esa contemplación al modo humano, a la que se pretende tener por sola fe? Absolutamente nada. Si defendemos la necesidad de los dones para la contemplación, es porque ellos han de dar al acto algo que sin ellos no se puede tener. Pero todo lo que se verifica al modo humano, se puede obtener por los actos de las virtudes. Luego esa intervención de los dones sería enteramente inútil y nos quedaríamos con la contemplación de pura fe, que es la clásica contemplación adquirida.

Según esto, francamente, no comprendemos qué empeño puede haber en llamar adquirida a esa contemplación producida por los dones.

B) Los que admiten una contemplación adquirida procedente sólo de la virtud de la fe.

Ésta es la que Iuan de Santo Tomás impugna con frases tan duras, a pesar de su habitual mansedumbre.

Dos cosas tenemos que observar acerca de ella:

1.° Que esta contemplación adquirida es a la que cuadra con propiedad ese nombre; y es de la misma especie que la sustentada por Molinos. No se diferencia de ella ni por el objeto, que son los misterios sobrenaturales; ni por el acto psicológicamente considerado, que es acto de contemplación; ni por la facultad que lo produce, que

tiene que ser la misma, puesto que se trata de un mismo acto; ni por el hábito de donde dimana, que es la fe en uno y otro caso; ni por el modo de la operación, que tiene que ser para las dos el modo humano. Luego substancialmente se identifican.

Las diferencias que se puedan señalar serán meramente accidentales. Podráse decir que la contemplación quietista es inacción, mientras que ésta supone una acción del alma, por lo mismo que es activa. Pero esta diferencia no existe, porque la contemplación quietista no es inacción absoluta, según Molinos, sino relativa, en cuanto implica la cesación de actos concretos respecto de cosas particulares, mas no una atención general a la presencia de Dios. Y esa cesación de actos particulares es necesaria para que haya verdadera contemplación.

2.° Esa contemplación de sola fe es imposible, porque, como dice nuestro Venerable Maestro, "la fe sola no contempla".

Siendo esto así, el que con la fe sola quiera contemplar, vendrá a parar a esa inacción absoluta, que es a lo que conduce el quietismo, y no le quedará otro recurso que el que Juan de Santo Tomás señala: divagar, dormir o consumirse de tedio; esto es, no hacer oración ni cosa alguna de provecho.

Quisiéramos de una vez acabar con este engaño de los que piensan tener contemplación sobrenatural y adquirida sin la intervención de los dones, porque hoy, como en tiempo de Juan de Santo Tomás, como medio siglo más tarde cuando la Iglesia la ha condenado, creemos sinceramente que puede producir estragos en las almas, apartándolas de la senda verdadera. El camino para llegar a la contemplación no es la vana confianza en nuestro esfuerzo y en nuestra industria, sino una profunda humildad y reconocimiento de nuestra indignidad e impotencia, con gran solicitud en disponernos para ella si el Señor se digna concedérnosla.

Mas esto requiere un minucioso análisis, psicológico y teológico al mismo tiempo, como el que hacemos a continuación.

QUÉ ES CONTEMPLAR. — Las cosas espirituales, advierte con frecuencia Santo Tomás, no suelen tener nombres propios, sino que los toman, por analogía, de algunas cosas materiales, porque éstas nos son más conocidas. Por esta ley de semántica, la palabra *contemplar*, que hoy expresa un acto del espíritu, tuvo primitivamente un significa-

do material, que podrá darnos alguna luz para la inteligencia de lo que ahora significa. En su acepción primitiva latina, el verbo *contemplare* (o *contemplari*) significaba el acto de *apuntar al blanco con la flecha*. Lo cual nos trae la idea de una mirada fija en un solo objeto que atrae toda nuestra atención.

Contemplar, por lo tanto, es acto de alguna potencia visiva, que pueden ser los ojos corporales, la imaginación o la inteligencia; mas siempre denota esa fijeza de la vista en un solo punto o en un solo objeto. El que contempla no razona, no discurre, no analiza, no compone ni divide ni forma juicio alguno, ni pasa de una cosa a otra; simplemente, mira, ve, intuye el objeto contemplado, que le tiene como cautivo por el esplendor de su verdad, o de su bondad, o de su belleza. Es un acto de *simple aprehensión*, mas no en el sentido en que lo estudian los dialécticos, en cuanto acto inicial e imperfecto de la mente en el conocimiento de la verdad, sino más bien en cuanto acto perfecto y completivo de todos los otros, que virtualmente los incluye a todos y a todos trasciende, como de quien ya está en posesión de la verdad plena. Por este motivo, puede ser fruto de anteriores juicios, discursos o raciocinios, por los cuales se ha llegado a la posesión de la verdad, que la inteligencia bebe, sin dificultad ni esfuerzo ni multiplicidad de actos, con sólo acercar sus fauces a la fuente. *Intuición*, más bien que *simple aprehensión*, pudiera denominarse; pero intuición que perdura, no momentánea y pasajera, porque la facultad cognoscitiva gusta a satisfacción del néctar que la sustenta y deleita, sin el esfuerzo de buscarle ni llevárselo a la boca ni masticarlo siquiera.

Mas, al decir que la contemplación es un acto de las facultades cognoscitivas, no se excluye totalmente al apetito, que también toma su parte. Él es, ciertamente, el que fija el ojo, tiende el arco, dispara la flecha y goza, finalmente, con el sabor de la caza que la potencia visiva engulle. Porque la verdad y la belleza, que son los objetos de la contemplación, son al mismo tiempo el bien de la inteligencia, y, bajo ese aspecto de bien, ya caen bajo los fueros del apetito, que las reclama como de su pertenencia y dentro de su objeto formal las encierra. Y así tiene que ser, porque el apetito es el que mueve para el ejercicio a todas las facultades cognoscitivas, y sólo a través de ellas puede llegar el bien a sus senos.

DISTINTAS ESPECIES DE CONTEMPLACIÓN. — Siendo la contemplación un acto de visión, habrá, desde luego, tantas especies de contemplación cuantas sean nuestras potencias o facultades visivas. Habrá, por tanto, una contemplación sensible, correspondiente a la visión corporal; una contemplación imaginaria, que es producto de la fantasía, y una contemplación intelectual, que del entendimiento procede.

Mas no se especifican los actos tanto por las potencias, cuanto por sus objetos formales. Cuando la potencia está determinada *ad unum*, esto es, que no puede tener más que un objeto formal, entonces sus actos son todos de la misma especie, y, en ese caso, pueden especificarse los actos por la diferencia de las potencias, porque esta diferencia coincide con la diferencia de los objetos. Tal sucede con todas las potencias sensitivas. Pero no ocurre lo mismo con las potencias espirituales, que no están determinadas *ad unum*. En la contemplación intelectual, por lo tanto, cabe distinguir dos especies radicalmente distintas, según se trate de la verdad natural como objeto de la contemplación o de la verdad sobrenatural. Aunque también esta diferencia pudiéramos fundarla en la misma potencia, porque el entendimiento es potencia natural y activa para el conocimiento de la verdad natural, mientras que para el conocimiento de la verdad sobrenatural es solamente obediencial y pasiva.

Tenemos, por consiguiente, cuatro especies de contemplación bien definidas: *a*) *Contemplación sensitiva*, cual es la de algún objeto visible por los ojos corporales, como un cuadro artístico, un panorama, un monumento, el cielo tachonado de estrellas o la inmensidad de los mares.—*b*) *Contemplación imaginaria*, que es la de los objetos materiales representados en la fantasía, bien sean elaborados por ella misma, como cuando el artista contempla ya imaginariamente su obra antes de realizarla en la materia, o bien grabados en ella por las imágenes que del exterior ha recibido.—*c*) *Contemplación intelectual* propiamente dicha o *natural*, que podemos llamar *filosófica*, cual es la de cualquier verdad natural que con claridad se presenta a nuestro entendimiento y por su magnitud, interés o belleza le cautiva, no siendo todavía contemplación mientras el entendimiento discurre, razona, forma juicios, reflexiona para adentrarla más en sí, sacar consecuencias o hacer aplicaciones. Esta contemplación tiene que ser muy breve y nunca duradera, porque el entendimiento humano, por su misma naturaleza, o se queda del todo inactivo, lo cual no es con-

templación, sino embobamiento, o pasa espontáneamente de una cosa a otra, analizando, componiendo, discurriendo, que son sus actos propios. Por lo cual, apenas merece el nombre de contemplación, que expresa ese acto simple, fijo y duradero del entendimiento, porque si a éste se le quiere detener naturalmente en su ejercicio, no podrá sobrevenirle otra cosa que una especie de aletargamiento e inacción soporífera y enervante.—*d*) *Contemplación sobrenatural*, finalmente, que es de verdades sobrenaturales inaccesibles a nuestra inteligencia en su ser natural, lo cual supone un principio sobrenatural elicitivo. Tal es la que llamamos aquí *contemplación cristiana*, porque ella es propia y exclusiva del cristiano que tiene fe sobrenatural y divina, ya que las tres especies anteriores están al alcance de cualquier hombre.

Mas en esta contemplación que llamamos cristiana cabría una subdivisión si hubiese dos hábitos específicamente distintos que pudiesen producirla, cuales son las virtudes y los dones. Sólo en este caso se podría admitir la conocida división en *adquirida* e *infusa*. Pero si sólo los dones pueden producirla de un modo formal y elicitivo, como luego veremos, dicha distinción es vana.

DIVERSOS FENÓMENOS DE APARENTE CONTEMPLACIÓN SOBRENATURAL. — A nadie se le puede ocurrir que nuestras facultades cognoscitivas, por sí mismas, puedan alcanzar la verdad sobrenatural, ni mucho menos contemplarla, porque eso sería paladinamente erróneo y hasta herético, pues vendría a destruir la esencia de lo sobrenatural. Pero hay ciertos fenómenos que, por no ser bien analizados lógica y psicológicamente, vienen a sembrar enorme confusión, hasta el punto de que se admita sin repugnancia que una misma cosa sea sobrenatural y adquirida, denominaciones que necesariamente se excluyen, porque todo lo sobrenatural, por definición, tiene que ser infuso. Podrá serlo quizá, mas no *secundum idem*. Los calificativos de sobrenatural y adquirido no pueden convenirle a una misma cosa esencialmente *(per se)*, sino sólo por cosas accidentales diferentes *(per accidens)*. Como si dijéramos que un hombre es blanco y negro porque tiene blanca la piel y negro el cabello.

o) *Fenómenos de contemplación visual*. — Un hombre se queda absorto mirando una imagen de Cristo crucificado. Aquellas llagas acardenaladas y manando sangre, aquellos miembros extendidos y descoyuntados, aquel color cadavérico, aquella boca resequida y en-

treabierta, aquellas facciones contraídas por el dolor, aquella luz de sus ojos próxima a extinguirse con centelleos de amor, resignación y sufrimiento, aquellos cabellos desmadejados y apelotonados por la sangre coagulada, aquellas espinas que taladran sus sienes varoniles..., todo esto le conmueve profundamente, y no acierta a separar de allí sus ojos. ¡Está en contemplación! Y es contemplación adquirida, sin duda alguna, porque es él quien mira y ve con los ojos de su cuerpo, sin otro aditamento alguno. Y es—dirá alguno—sobrenatural, porque el objeto que contempla es el Hijo de Dios, encarnado por nuestro amor y muriendo por nuestros pecados, como la fe lo testifica. He aquí, pues, un caso de contemplación sobrenatural adquirida.

Analicemos ahora el hecho. Esta contemplación se verifica por los ojos corporales. Pero los ojos no pueden percibir la verdad sobrenatural, ni aun de *potentia Dei absoluta*. Y otro tanto podemos decir de su fantasía, impresionada por aquella imagen dolorosa, que conmueve toda su parte sensitiva y le emociona sensiblemente. Hasta aquí, por lo tanto, no tenemos nada de contemplación sobrenatural. Lo mismo pudiera tenerla un hereje que admite por fe humana la divinidad de Jesucristo, y hasta un infiel de corazón tierno y compasivo que sólo ve en Cristo un hombre extraordinario y digno de mejor suerte.

Pero ¿qué hace entretanto el entendimiento? El entendimiento podrá no hacer nada, y entonces el que así contempla perderá lastimosamente el tiempo, porque su contemplación no trasciende a lo sensible. Podrá recordar lo que la fe le testifica: que aquel hombre es verdadero Hijo de Dios, que muere así atormentado por nuestras culpas; y sobre ello discurrir, sacar consecuencias y hacer aplicaciones; y entonces hará una buena *meditación*, para la cual sirvió como de preámbulo y excelente disposición aquella contemplación sensitiva inicial, que recogió y encauzó sus potencias sensitivas para que no distraigan ni estorben al entendimiento en sus funciones propias, antes bien, cooperen con él y con la voluntad en sus afectos y resoluciones. De ahí que algunos maestros de espíritu recomienden mirar siempre al Crucificado cuando se hace oración mental.

Nada, pues, de contemplación sobrenatural tenemos hasta ahora. Ésta podrá venir, pero será de otro modo.

Otro caso semejante. Celébrase una función litúrgica con toda pompa y esplendor. El sobrio ornato del templo, el resplandor de las

antorchas, el concurso y compostura de los fieles, las músicas religiosas, las preciosas vestimentas de los ministros del altar, la majestad simbólica de las sagradas ceremonias, en un ambiente de recogimiento y de misterio, impresionan gratamente el sentido y la imaginación y toda la parte sensible del hombre, que parece quedarse por algún tiempo en aquella contemplación. Es la *contemplación litúrgica* que llaman algunos, que, evidentemente, también es adquirida.

Repetimos lo del caso anterior. ¿Qué hace entretanto el espíritu? Si no hace nada, aquella contemplación sensible de nada le aprovecha. No es verdadera contemplación cristiana. Sin fe divina y sin ningún principio sobrenatural, se puede tener lo mismo. A protestantes he visto así impresionados en una función religiosa en honor de la Santísima Virgen, lamentando que ellos no tuvieran un culto semejante; y a un racionalista, totalmente incrédulo, más impresionado aún con las ceremonias de Semana Santa. También éstos tenían contemplación *litúrgica*, mas nadie dirá que fuese contemplación cristiana.

Mas si el espíritu toma de ahí motivo para elevarse a Dios por fe, ejercitándose en actos de devoción, de adoración o cualesquiera otros actos interiores de la virtud de la religión, que ése es el fin principal de nuestro culto externo, resulta que esa contemplación sensible no es otra cosa más que un andamiaje sobre el cual el espíritu se eleva para ejecutar sus actos propios, o un electroimán que enfrena y orienta en determinado sentido todas las facultades sensitivas, atrayéndolas hacia su centro, para que no impidan al alma en su piadoso ejercicio. Y como este ejercicio del alma es aquí lo principal, y por lo que tienen de principal han de denominarse las cosas, no podemos llamar a esto acto de contemplación, lo mismo que en el caso anterior, sino de meditación o de lo que sea, según los actos en que el alma se ejercita. Pudieran multiplicarse los ejemplos.

b) *Fenómenos de contemplación imaginaria.* — Estos fenómenos se reducen de alguna manera a los anteriores, con la única diferencia de que aquí es la imaginación la que elabora su objeto, mientras que allí recibía lo que le entraba por los sentidos.

Muchos tratadistas de oración mental recomiendan como uno de los preámbulos para entrar en ella lo que llaman *composición de lugar*. Es muy conveniente para las personas de viva imaginación y tiene capital importancia en el método de San Ignacio. Consiste en representarse en la fantasía con toda la fuerza posible la parte sensible de

aquello que se quiere meditar; como, si se trata de la pasión de Cristo, figurárselo todo como si se estuviera viendo o se acabara de presenciar; y cuando la materia de la meditación no tiene parte sensible, buscar también alguna imagen sensible que represente de alguna manera aquella verdad o misterio, o que tenga alguna relación con el misterio mismo. Esto hace el mismo efecto que la presencia de las imágenes o ceremonias sagradas, y nada tenemos que decir de ello mientras se reduzca a una disposición previa para la meditación.

Pero hay autores que a tal fantasía llaman contemplación y pretenden que el espíritu permanezca con la mirada interior fija en ella, sin pasar adelante. A éstos tenemos que decir, como en el caso de la contemplación de los sentidos, que enseñan a perder lastimosamente el tiempo o, lo que es peor, a formarse una piedad fantasmagórica y sensiblera, apta para todos los extravíos y aberraciones, porque a Dios no se llega con la fantasía ni el sentimiento, sino con lo más elevado de la mente. Si el entendimiento, en ese caso, no hace nada, tampoco eso será contemplación cristiana, sino fantasmagórica o imaginativa; mas si el entendimiento discurre sobre lo que la imaginación le representa, y mueve a la voluntad para los actos consiguientes, ya tenemos aquí meditación, y no contemplación.

c) *Fenómenos de contemplación intelectual aparente.* — Autores hay que admiten la existencia de una *contemplación teológica*, que es adquirida, porque adquirido es el hábito de la ciencia teológica, de donde procede, y es sobrenatural, porque sobrenaturales son las verdades sobre que versa la teología. Y esta misma contemplación teológica que se limita a un orden puramente especulativo o abstracto, será verdadera contemplación adquirida sobrenatural de oración cuando va acompañada del afecto o se traslada a un orden pragmático. La cosa parece bien clara, y teólogos eminentes han sido alucinados por este espejismo. Y, en realidad de verdad, es el único argumento con apariencias de científico que se puede proponer a favor de la tan decantada contemplación adquirida.

En efecto, un teólogo, por el estudio o la meditación, llega a alcanzar y entender perfectamente una verdad teológica cualquiera, lo mismo que un filósofo llega a entender una verdad de orden natural o filosófico. Antes de llegar a desentrañar perfectamente el problema, no cabe contemplación, sino discurso, raciocinio, en una forma o en otra, para ir deduciendo las consecuencias contenidas en los princi-

pios; mas luego puede verse todo con una simple mirada, y si esa mirada es un tanto duradera, ya tenemos un acto de verdadera contemplación. ¿Por qué se ha de admitir esto como posible para un filósofo y no para un teólogo, si el proceso es exactamente el mismo?

Pues bien; lo que hace un teólogo en el estudio, lo hace un cristiano cualquiera en la meditación, con la única diferencia de que las conclusiones que en la oración saca el cristiano han de ser de un orden práctico y afectivo, pues de otro modo su meditación no sería oración, sino más bien estudio. Por consiguiente, ningún inconveniente puede haber en que un cristiano, después de haber meditado, una y muchas veces, sobre alguna verdad sobrenatural, razonando, discurriendo, sacando consecuencias y haciendo aplicaciones, pueda de una sola mirada ver todo el contenido de sus meditaciones pasadas, y nadie podrá dudar de que eso es ya verdadera contemplación adquirida, pues la ha logrado por sus esfuerzos, y sobrenatural, pues trata de cosas sobrenaturales.

El hecho es tan evidente, que sería ridículo negarlo. Pero vamos a analizar su contenido, como en los hechos precedentes.

Aunque parezca extraño, no ve lo mismo el filósofo que el teólogo las conclusiones que respectivamente derivan de sus principios. Dichas conclusiones, como sabe cualquier estudiante de lógica, no pueden tener más evidencia que la de los principios de donde proceden y en los cuales están virtualmente contenidas. Ahora bien; los principios de donde parte el filósofo son evidentes por sí mismos, y su evidencia se comunica proporcionalmente a las conclusiones de ellos derivadas. Por consiguiente, el filósofo puede ver la verdad contenida en la conclusión, no con evidencia inmediata, pero sí con la evidencia que dimana de los mismos principios. Y si ve la verdad, de alguna manera puede contemplarla, aunque esa contemplación filosófica sea muy imperfecta y transeúnte, por la inestabilidad de nuestro entendimiento, que naturalmente tiende a formar actos distintos sucesivos y complejos, cuando no se le reduce a la inacción.

Mas concedamos que exista, como quiera que sea, alguna manera de contemplación filosófica. ¿Podremos seguir el paralelismo para venir a parar en que existe igualmente una contemplación teológica? Poco esfuerzo mental se necesita para ver que *no hay paridad*, como se dice en las escuelas. Los principios de donde parte el teólogo en sus lucubraciones son las verdades de fe, que no tienen evidencia al-

guna, ni mediata ni inmediata, que no pueden ser *vistas* ni en sí mismas ni en otras, porque se destruiría la fe misma. Y si la verdad contenida en los principios de fe no puede ser *vista*, sería un absurdo decir que puede ser vista la verdad contenida en las conclusiones. Y si no puede ser vista, tampoco puede ser contemplada, porque hemos quedado en que la contemplación es una manera de visión.

¿Pero es que el teólogo no ve nada cuando legítimamente ha deducido una conclusión teológica de los principios establecidos por la fe? Algo ve, ciertamente, porque de otro modo la Teología no sería ciencia. Mas lo que ve no es la verdad contenida en la conclusión, sino la ilación que existe entre la conclusión y los principios de donde se deriva. La Teología, hablando en términos de escuela, *habet evidentiam consequentiæ, non consequentis*. Lo único evidente es que tal conclusión está contenida en tales premisas; una verdad lógica, no objetiva, un ente de razón. Y eso es, por consiguiente, lo único contemplable, porque es lo único visible. De donde se infiere necesariamente que esa contemplación teológica, dado caso que exista, no tiene por objeto la verdad sobrenatural, ni siquiera la verdad natural objetiva, sino un producto de la razón, que es su mismo raciocinio. Esta contemplación—repetimos lo que en casos anteriores—no es contemplación cristiana: lo mismo pudiera tenerla un hereje, que carece de fe divina, con tal que admita materialmente por fe humana algunas de las verdades de la fe; o un teólogo católico que hubiera perdido la fe por dudar positivamente de todo lo que la fe enseña, porque puede ver muy bien que, si tales premisas fuesen verdaderas, las conclusiones también lo serían.

Queda, pues, reducida a una mera entelequia la tan asendereada contemplación teológica.

Si no nos llevara demasiado lejos, confirmaríamos esto mismo con el análisis de la sobrenaturalidad del hábito de la Teología, en cuanto distinto del hábito de la fe, y también de la sobrenaturalidad de la conclusión teológica, puesto que ésta no es sobrenatural para nosotros *(quoad nos)*, sino por lo que participa de su fundamento, que es la verdad de fe *(participative et fundamentaliter)*, ya que el raciocinio que la produce es puramente natural y humano, y la conclusión, según una ley dialéctica, "sigue siempre la peor parte". Mas queda suficientemente probado con lo expuesto anteriormente, y no hay por qué detenernos más en ello.

Ahora bien; la meditación, en cuanto oración mental, no se diferencia de la meditación o discurso como estudio sino por el fin a que una y otro se ordenan. Por parte de la inteligencia, son una misma cosa; pero la meditación-estudio tiene un fin puramente especulativo, por lo menos como fin directo e inmediato, mientras que la meditación-oración tiene un fin práctico, pues se ordena a mover la voluntad o el apetito, haciéndole prorrumpir en actos de virtudes. Por consiguiente, lo que hemos dicho de las conclusiones propiamente teológicas, podemos decirlo proporcionalmente de las conclusiones prácticas que sacamos en la oración para reformar nuestra vida o producir actos de virtud. En manera alguna pueden ser *vistas*, sino únicamente admitidas por la infalibilidad de nuestra fe, en que se apoyan, y el valor de nuestro raciocinio, que las da a luz. Lo único contemplable aquí, por lo tanto, sería la ilación que existe entre la conclusión deducida y la verdad de fe de donde se deriva. Y esta contemplación, si se diera, ¿qué objeto puede tener prácticamente? Aparte de que no es ni puede ser contemplación sobrenatural, sería una dulce manera de perder el tiempo. El entendimiento podrá repasar una y mil veces su raciocinio para persuadirse bien de la conclusión en cuanto contenida en las verdades de fe que él admite (meditación, discurso); podrá luego con una mirada o juicio sintético ver la conclusión contenida en las premisas, sin seguir paso a paso los discursos anteriores, como el que está muy ejercitado en cualquier ciencia ve sin discurso las conclusiones contenidas en los principios; pero, una vez hecho esto, lo que importa es mover la voluntad y no quedarse en ese *dolce far niente*, contemplando una entelequia, que vendría a ser como la contemplación en que se ponían los *begardos* mirándose al ombligo, o una especie de narcisismo contemplando su propia sombra. Y para mover así la voluntad, hacen falta nuevos actos en que intervenga la voluntad misma, y no permanecer en esa estolidez infecunda.

Y repetimos lo de siempre. Esa manera de contemplación puede tenerla también un hereje. Un sacerdote católico que había vivido siempre entre protestantes me decía en cierta ocasión que conocía a algunos, muy piadosos y dados a la oración, que tenían una contemplación por ese estilo. Y él dudaba si sería verdadera contemplación sobrenatural, que suponía en ellos, por lo tanto, el estado de gracia santificante, aunque materialmente estuviesen en la herejía. Mas pronto se desengañó, al oír mis explicaciones, de que era sólo una ficción o

una mueca de la verdadera contemplación cristiana, como es la contemplación de todos los herejes y de los sectarios de cualquiera de las otras religiones. Examinemos ahora la verdadera contemplación sobrenatural y los hábitos sobrenaturales que la producen.

LAS VIRTUDES MORALES: CAUSA DISPOSITIVA DE LA CONTEMPLACIÓN. — Es un hecho comprobado por la experiencia, que nadie llega a tener verdadera contemplación cristiana sino después de haberse ejercitado, durante un tiempo más o menos largo, en la práctica de las virtudes morales y poseerlas en cierto grado de perfección.

De este hecho nos da la explicación el Angélico por las siguientes palabras: "El acto de contemplación es impedido, ya por la vehemencia de las pasiones, por la cual la intención del alma es abstraída de las cosas inteligibles a las sensibles, y ya por los tumultos exteriores. Mas las virtudes morales impiden la vehemencia de las pasiones y apagan los tumultos de las ocupaciones externas. Y por eso las virtudes morales pertenecen dispositivamente (*dispositive*) a la vida contemplativa" (II-II, q. 180, a. II). Y muy particularmente se requiere para esto la virtud de la castidad, como el mismo Santo Doctor advierte, que es la que "vuelve al hombre más apto para la contemplación, en cuanto que las delectaciones venéreas son las que más deprimen la mente hacia las cosas sensibles" (*Ib.*, ad 3).

Y, en efecto, sin una gran pureza de corazón nadie espere llegar a la contemplación, porque "el hombre animal no percibe las cosas del espíritu de Dios" (*I ad Cor.*, II, 14). Y esto mismo nos indica el Señor en el Sermón de la Montaña, pues la promesa de ver a Dios, que de algún modo se cumple en esta vida por la contemplación, sólo se da para los limpios de corazón. El que tiene los ojos llenos de fango, no puede ver la luz del sol.

De ahí que la vida activa, en la cual se ejercitan las virtudes morales, debe preceder a la vida contemplativa como disposición para ella (*Ib.*, q. 182, a. IV), la ascética a la mística, la *vía purgativa* a la vía iluminativa, formando como distintas jornadas del camino espiritual hasta llegar a la unión con Dios.

LA CARIDAD: CAUSA MOTIVA DE LA CONTEMPLACIÓN Y EFECTO DE LA MISMA. — La sentencia común de místicos y teólogos que no puede darse contemplación cristiana sin caridad. Tan importante es

la caridad, que algunos, fundándose en ciertas palabras de San Gregorio, han creído que la caridad es lo esencial de la contemplación Y, ciertamente, dondequiera que encontremos un acto de verdadera contemplación sobrenatural, allí está la caridad que actúa, la voluntad que ama; mientras que, en ocasiones, el entendimiento parece que está del todo libre o como dormido.

Mas no es así la realidad. Es imposible que la voluntad quede así prendida en un acto ininterrumpido de amor, si en lo más elevado y sutil del pensamiento, en el ápice de la mente, no penetra alguna noticia de lo divino; aunque su parte inferior quede suelta, dando guerra y alborotando; o bien, que todas las potencias cognoscitivas queden como dormidas, cuando en realidad lo que están es como encantadas por aquel silbo celestial.

Sin llegar a este extremo de atribuir a la caridad el acto esencial de la contemplación, otros hay que le conceden, por lo menos, cierta influencia intrínseca en el mismo acto, de tal suerte que un hábito que por su propia naturaleza sería incapaz de producir un acto de contemplación, ayudado por la caridad puede llegar a producirlo. Tal sucedería con la virtud de la fe, que, por ser de cosas que no se ven, no puede por sí sola poner el acto de la contemplación; mas podría ponerlo una vez informada y vivificada por la caridad. Lo cual resulta absolutamente inadmisible, porque es imposible que un hábito de naturaleza afectiva concurra intrínsecamente a un acto cognoscitivo.

¿Cuál es, por lo tanto, el concurso que la caridad presta a la contemplación, tan importante, en verdad, que sin caridad la contemplación cristiana ni existe ni puede existir?

Hermosamente nos lo declara el Angélico Maestro por las siguientes palabras: "La potencia apetitiva mueve a mirar una cosa, ya sensible, ya inteligiblemente, unas veces por amor de la cosa vista.... y otras veces por el amor del conocimiento que uno consigue con la mirada. Y por esto Gregorio constituye la vida contemplativa en el amor de Dios, en cuanto que uno por el amor de Dios se enciende para mirar su belleza" (II-II, q. 180, a. 1).

Y esto mejor lo podremos entender por lo que el mismo Santo nos dice en otro lugar, hablando de la inhesión que produce el amor: "En cuanto a la facultad cognoscitiva—escribe—, el amado se dice que está en el amante en cuanto que el amado mora en el pensamiento del amante... Y el amante se dice en el amado según el conocimiento,

en cuanto que el amante no se contenta con una superficial aprehensión del amado, sino que se esfuerza por investigar intrínsecamente todas las cosas que al amado pertenecen, y de este modo penetra hasta sus interioridades, según lo que se dice del Espíritu Santo, que es el amor de Dios (*I ad Cor.*, II, 10), que *escudriña hasta las profundidades de Dios*" (I-II, q. 28, a. II).

El amor de Dios, según esto, es el que fija en Él el ojo de la mente; el impulsivo que lanza flechado el pensamiento hacia ese blanco para clavarse en su mismo corazón o en su misma entraña. Pero si el ojo no tiene un aparato visivo, un telescopio adecuado para salvar la distancia infinita que le separa del Astro Divino; si la flecha no tiene la punta bastante acerada para penetrar la coraza irrompible del sobrenatural misterio; la caridad será del todo ineficaz para producir un acto de verdadera contemplación. Por mucho que mire, no verá nada.

Es, por consiguiente, la caridad la causa motiva o impulsiva de la contemplación, pero siempre una causa extrínseca, que no afecta a lo esencial del acto mismo. Santo Tomás lo afirma con la misma claridad: "La vida contemplativa tiene su motivo de parte del afecto; y, según esto, el amor de Dios y del prójimo se requieren para la vida contemplativa; pero las causas moventes no entran en la esencia de la cosa, sino que disponen y perfeccionan la misma" (II-II, q. 180, a. II ad 1).

Bajo otro aspecto pudiéramos estudiar la influencia de la caridad en el acto de la contemplación. La caridad es la que nos une con Dios, la que hace a Dios huésped de nuestras almas, no sólo por la presencia de su inmensidad, sino por la verdadera inhabitación de las tres Divinas Personas, bajo el aspecto de su vida íntima que al alma se comunica, según la promesa del Salvador: "Vendremos y haremos mansión en él" (JOAN., XIV, 23). La Trinidad inefable—¡el misterio de los misterios!—está dentro del alma por la caridad. Y sólo así puede ser objeto de contemplación, pues se trata de un conocimiento experimental.

La caridad, por lo tanto, es la que realiza un verdadero acercamiento entre el sujeto que contempla y el objeto sobrenatural, no sólo de orden intencional cómo lo hace la fe, sino de orden real y positivo; y sin ese acercamiento el objeto sobrenatural no sería contemplable, permanecería siempre alejado de nosotros, fuera de nuestro alcance.

Si la fe nos lleva hasta los umbrales del templo, la caridad nos introduce en el *sancta sanctorum*, donde ya podremos *ver* la divinidad si tenemos luz que nos alumbre.

En este sentido, también la caridad es causa de contemplación, pero de una manera extrínseca, no esencial, que se reduce igualmente a la causa motiva, pues lo que hace es acercar el contemplante al contemplado.

Y aun pudiérase añadir un tercer modo de cómo la caridad es causa de la contemplación, porque ella es el tronco de donde nacen los dones del Espíritu Santo, y si la contemplación es acto de los dones, como luego veremos, síguese de ahí que la caridad es causa remota de la contemplación misma.

No creemos posible ningún otro influjo de la caridad en el acto de contemplación fuera de los tres indicados. Influjo eficacísimo, de todo punto necesario, pero siempre extrínseco, y no formal.

Mas también hemos dicho que la caridad es efecto de la contemplación. ¿Cómo no? La presencia del objeto amado es causa de deleite, y cuanto más bueno y más bello sea el objeto que se ama, tanto más se goza en contemplarle. ¿Pues qué gozo inefable producirá contemplar aquel Bien infinito y Belleza consumada, aunque sólo sea transparentado entre las nubes del misterio? Y este deleite incomparable enciende más al alma en el amor. De ahí que el alma que contempla está al mismo tiempo amando, y amando con toda la fuerza de que es capaz, no con actos sucesivos, como cuando se medita para mover la voluntad a ejercitarse en actos de amor, sino simultáneamente y en la mayor simplicidad, porque el amor fluye espontáneamente de la contemplación.

En breves palabras nos lo declara Santo Tomás diciendo: "Cada uno se deleita cuando alcanza aquello que ama; por consiguiente, la vida contemplativa termina en la delectación, de lo cual proviene también el amor" (II-II, q. 180, a. I).

Además, el conocimiento, según el mismo Doctor Angélico, es causa del amor (I-II, q. 27, a. II). Y siendo el conocimiento que de Dios se alcanza por la contemplación el más perfecto que se puede tener en esta vida, necesariamente el amor crece en proporción a ese conocimiento—si no es que a él se adelanta—incomparablemente más que con nuestros rastreros discursos y raciocinios en la simple meditación.

LA FE: CAUSA MATERIAL DE LA CONTEMPLACIÓN. — Los dones del Espíritu Santo no tienen materia propia en que ejercitarse, sino que su materia es la misma de las virtudes. De ahí es que ellos "perfeccionan al hombre para los mismos actos de las potencias del alma para los cuales perfeccionan las virtudes" (I-II, q. 68, a. VII), "en aquello que las virtudes no pueden perfeccionar" (*Ib.*, a. VIII, *Sed* c.). De donde se infiere que siempre que actúan los dones en el hombre, actúa simultáneamente alguna virtud, siendo imposible señalar un solo acto de cualquier don, que no sea acto de alguna virtud juntamente.

Pero no es posible que un acto proceda del mismo modo *(secundum idem)* de dos hábitos distintos, sino que uno de ellos concurrirá suministrando la materia *(materialiter)* y el otro dando al acto su última forma *(formaliter)*. Por no distinguir bien estas cosas es por lo que tantas confusiones se producen a veces en multitud de cuestiones.

Según esto, ¿cómo concurre la fe al acto de la contemplación? Evidentemente, tiene que concurrir suministrando la materia. La materia de la contemplación cristiana ha de ser la verdad sobrenatural, y ésta no podemos poseerla en esta vida sino por la virtud de la fe, que hace al entendimiento adherirse a ella y prestarle asentimiento, aun envuelta en las sombras del misterio, por la divina autoridad de quien se ha dignado revelarla.

El acto de contemplación, por consiguiente, pertenece de alguna manera a la virtud de la fe. Y de una manera más íntima que a la caridad, porque ésta sólo concurre de un modo extrínseco, según hemos visto, mientras que la fe contribuye al acto de la contemplación como causa intrínseca y, por tanto, esencial, ya que la materia de una cosa forma parte de la esencia misma.

Mas de aquí no se sigue que la contemplación pueda llamarse acto de la virtud de la fe, propiamente hablando, porque las cosas se denominan por la forma y no por la materia. Una mesa no se llamaría tal por la madera de que está hecha, sino por la forma que el artífice le ha dado. Y si muchas veces se atribuye a la fe el acto de contemplación, es cuando no se trata de precisar teológicamente el contenido formal del mismo; mirando sólo al objeto de la fe, que es materialmente el mismo de la contemplación, aunque formalmente se diferencian, porque es muy distinto el modo como se alcanza dicho objeto por el acto de fe y por el acto de contemplación.

Así, el acto de contemplación supone siempre el acto de fe, porque no es posible contemplar un objeto al cual el entendimiento no esté de alguna manera unido, y esa unión intelectiva con el objeto sobrenatural sólo de la fe nos puede venir. La caridad nos une con el objeto sobrenatural en el orden afectivo en cuanto es Bien infinito, y la fe nos une con el mismo en el orden intelectivo en cuanto es Verdad primera. Una vez así unido el entendimiento con la verdad sobrenatural, ya tendrá una capacidad radical para contemplarla; mas eso ya no pertenece al hábito de la fe, que se limita a prestar su asentimiento a la verdad, movido por la voluntad y no por la verdad misma, en cuanto que sólo presta dicho asentimiento por una autoridad extrínseca. Veamos, por tanto, si los dones que "se dan para ayuda de las virtudes" y perfeccionan al hombre "en aquello a que las virtudes no alcanzan", son los que pueden darnos el acto de contemplación.

LOS DONES: CAUSA ELICITIVA Y FORMAL DE LA CONTEMPLACIÓN. — Tres argumentos aduciremos, no de igual fuerza y valor, para probar nuestro aserto.

a) *Por exclusión.* — Acabamos de ver la función que desempeñan en el acto de la contemplación la fe y la caridad, que son las dos únicas virtudes a que pudiera atribuirse. Mas conviene insistir un poco sobre la imposibilidad de que estas virtudes produzcan formalmente el acto de la contemplación, ni juntas ni separadas, porque el objeto de la contemplación cae fuera de su objeto formal.

El objeto material de la fe es primeramente Dios en cuanto verdad primera sobrenatural, y secundariamente todas las otras cosas contenidas en la revelación. En esto, casi coincide la fe con la contemplación, pues también ésta tiene por objeto primario a Dios y por objeto secundario las otras cosas en orden a Dios (II-II, q. 180, a. IV).

Pero el objeto formal de una y otra son muy diferentes. La fe tiene por motivo formal *(objectum quo, ratio sub qua)* la autoridad de Dios que revela (II-II, q. 1, a. I); lo cual hace que esa verdad primera y todo lo demás a que la fe se extiende *(objectum quod)* no sea visto ni con los ojos corporales ni con los del espíritu (*Ib.* a. IV). Y así, el acto propio de la fe, que es el acto de creer, es un simple asentimiento de la mente a esa verdad no vista, sólo por la autoridad

de quien nos la ha manifestado. Y esta cualidad de no ser vista es esencial al acto de la fe, pues entra en su objeto formal, y es lo que propiamente la especifica, constituyendo su última diferencia.

Por el contrario, el motivo formal de la contemplación es la evidencia de la cosa contemplada, lo cual hace que el objeto de la contemplación sea visto de alguna manera. En el cielo, esa visión será perfecta; mas "aun en esta vida Dios puede ser visto de algún modo" (I-II, q. 69, a. 2 ad 3). Y porque puede ser visto, puede ser también contemplado.

Ahora bien; no hay hábito alguno, por mucho que se estire, que pueda alcanzar a lo que está fuera de su objeto formal. Y como el objeto contemplable ha de ser siempre bajo la razón de cosa que se ve y el de la fe bajo la razón de cosa que no se ve, necesariamente se infiere que la fe, en cuanto tal, jamás podrá poner un acto de contemplación.

Y si no puede por sí sola, tampoco puede informada o ayudada por la caridad, porque la caridad, siendo de índole afectiva, en manera alguna puede concurrir esencialmente para poner un acto intelectivo, cual es el de la contemplación.

Pues bien; si ni la fe ni la caridad ni ninguna otra virtud, ni todas juntamente, pueden producir elicitiva y formalmente el acto de la contemplación cristiana, forzosamente hemos de concluir que a los dones intelectivos pertenece como acto propio. Ningún otro hábito sobrenatural hay en el hombre más que virtudes y dones, y si a aquéllas no les compete, de los dones tiene que ser producto.

Sólo quedaría el recurso de incluir la contemplación en el número de las gracias gratis dadas, que se reciben por modo transeúnte, sin que supongan hábito alguno en quien las tiene, como la profecía o la gracia de curar enfermos.

Mas nadie se atreverá a sostener una posición tan absurda e inconsistente, con sólo advertir que las gracias gratis dadas son para edificación de la Iglesia más bien que del mismo que las recibe, en quien ni siquiera suponen el estado de gracia habitual, ni aun el hábito de fe sobrenatural.

Mas aún pudiera a alguno presentársele una duda. Si la contemplación es cierta manera de visión, y la fe lleva consigo como condición esencial la no visión, parece que deben excluirse mutua-

mente, de modo que en el contemplativo se desvaneciera la fe, porque son cosas contrarias entre sí.

Muy fácil nos será contestar a esta dificultad. Si se tratase de una visión plena, total y entitativa del misterio sobrenatural, como sucederá en la gloria, ciertamente que serían incompatibles la visión perfecta de la contemplación y la no visión de la fe. Pero como no se trata de esa visión intuitiva de la patria, sino de esta contemplación imperfecta, que es al mismo tiempo visión y no visión, como enseñan los místicos, ninguna incompatibilidad puede haber entre una y otra. No hay inconveniente en que dos cosas entre sí contrarias subsistan en el mismo sujeto bajo distinto aspecto. La visión que se alcanza por los dones no penetra el misterio sobrenatural entitativamente considerado, sino que solamente traspasa la corteza natural en que está envuelto. Y así, rota esa corteza, el misterio sobrenatural puede ser visto y contemplado; mas, permaneciendo misterio, la fe también perdura, aunque en otro mayor grado de perfección.

b) *Por analogía con la contemplación natural.* — Entre el orden natural y el sobrenatural hay un constante paralelismo. Santo Tomás lo invoca con frecuencia para sus demostraciones teológicas. Siempre que lo sobrenatural no exija otra cosa por su misma condición de sobrenatural, debemos hablar y razonar sobre ello proporcionalmente en la misma forma que hablamos y razonamos acerca de lo natural. Y es muy lógico que así suceda, porque uno mismo es el Autor de ambos órdenes, y la naturaleza humana es el sujeto en el cual lo sobrenatural se asienta y a ella, en cuanto es posible, se acomoda.

Según esto, analizando los hábitos de donde procede la contemplación natural, vendremos en conocimiento de los principios productivos de la contemplación sobrenatural, en un orden correspondiente.

Tres son los hábitos del entendimiento especulativo en el orden humano: entendimiento, sabiduría y ciencia (I-II, q. 57, a. II). El entendimiento penetra la verdad que a él se presenta con evidencia inmediata; la sabiduría juzga de toda verdad según la causa primera; y la ciencia alcanza la verdad en un orden determinado según las causas segundas. Otros hábitos intelectuales puede haber todavía, como la fe humana y la opinión; mas éstos son imperfectos, porque carecen de evidencia.

Ahora bien: ¿serán estos dos últimos los que producen la con-

templación natural o filosófica, que es el acto más perfecto de la razón? A nadie se le ocurrirá una afirmación semejante. Un discípulo acepta una verdad que el maestro le propone, sin saber todavía demostrarla, sino sólo por la autoridad de quien la enseña. Esa verdad, para él no es contemplable, porque sólo la tiene por fe y carece de evidencia. Otro opina que tal proposición es verdadera, pero con temor de engañarse, pues también le parece probable su contraria. Tampoco aquí puede haber contemplación, porque la verdad no se manifiesta.

La contemplación filosófica, por consiguiente, aun siendo tan imperfecta como ella es, proviene de alguno de los tres hábitos indicados, porque en todos ellos hay evidencia de la verdad. El hábito de entendimiento—que lleva el mismo nombre de la facultad—nos da la penetración de los primeros principios; y de él depende, como de más principal, la ciencia, que nos hace ver las conclusiones; "y uno y otro dependen del de sabiduría, como el más principal de todos, la cual contiene en sí el entendimiento y la ciencia, en cuanto juzga (por la causa altísima) de las conclusiones de las ciencias y de sus principios" (I-II, q. 57, a. II ad 2).

Estos son los tres únicos hábitos a que la contemplación meramente humana puede referirse. El de entendimiento es el punto de partida, pues mira a la verdad que es evidente por sí misma. El de ciencia, desentrañando por el raciocinio esa misma verdad contenida en los principios, deduce conclusiones, que tienen la evidencia participada de los principios de donde proceden; y cuando este hábito llega a su perfección, ya no necesita de raciocinio ni discurso, sino que con una simple mirada ve la verdad de la conclusión virtualmente contenida en el principio, y así de algún modo puede contemplarla. Y, finalmente, el de sabiduría, remontándose por las causas segundas hasta la primera causa y razón suprema de todas las cosas, puede desde esa altura tender su mirada sobre todo lo demás y contemplarlo todo a la luz de ese Sol, que es el centro de todo el sistema creado.

Pues, transportando todo esto al orden sobrenatural, nos encontramos con otros tres hábitos respecto de la verdad revelada, que llevan los mismos nombres. Son los dones de sabiduría, entendimiento y ciencia, por el orden de su dignidad.

Una diferencia únicamente es preciso notar entre unos y otros. Para la verdad natural hay en nosotros una capacidad y disposición

natural, y por eso no necesitamos ningún hábito previo a los tres antedichos que nos capacite para llegar a ella. En cambio, para la verdad sobrenatural carecemos de toda capacidad que no sea meramente obediencial; y así, necesitamos, como base y fundamento de los tres hábitos anteriores, otro hábito sobrenatural que nos confiera esa capacidad positiva respecto de la verdad revelada. Es el hábito de la fe, en la cual se cimentan los dones intelectivos, en cuanto les suministra la materia en que ellos se actúan.

Algo parecido aún ocurre en el orden humano, aunque no con la misma universalidad, ni en la misma forma. Un niño que comienza a ir a la escuela, tiene que empezar por fe humana a recibir las enseñanzas de su maestro. Eso le capacita para que, a medida que su inteligencia se vaya desarrollando, pueda irlas entendiendo y razonando, hasta alcanzar la ciencia y la sabiduría. Y así, en el orden sobrenatural, tenemos que empezar por fe en la palabra de Dios, que es lo propio de los niños en la vida espiritual, hasta que el don de entendimiento comience a obrar en el alma y, por el de ciencia, vayamos ascendiendo hasta la verdadera sabiduría, que es lo propio de los perfectos: *Sapientiam autem loquimur inter perfectos* (*I ad Cor.*, II, 6). Aunque aquí siempre permanece la fe, por lo mismo que estos hábitos no nos dan la visión plena de la verdad.

Tenemos, pues, un paralelismo bastante exacto entre el orden natural y el sobrenatural. ¿Podrá contemplar el niño que aún no tiene desarrollado su entendimiento y sólo por fe en la palabra de su maestro conoce las verdades que se le enseñan? Cualquiera me dirá que el contemplar es propio del sabio o, a más tirar, del hombre de ciencia en un grado inferior, lo cual supone el entendimiento en su plena actividad.

Pues de un modo semejante tiene que ocurrir en el orden sobrenatural. La fe nos confiere esa capacidad radical; el don de entendimiento nos inicia en la contemplación por la inteligencia de la misma verdad de fe; el de ciencia nos hace ir subiendo hasta Dios por los otros misterios que están fuera de Él; y, finalmente, el de sabiduría mira a Dios directamente y en Él y por Él juzga de todo lo demás.

Como se puede comprender, el don de entendimiento tiene que intervenir en todo acto de contemplación; pero los otros dos no actúan generalmente al mismo tiempo, porque al de ciencia corresponde una

contemplación imperfecta, mientras que al de sabiduría le compete la contemplación más perfecta que en esta vida se puede tener.

c) *Por el acto propio de estos dones.* — Si a los actos de los dones intelectivos corresponden los mismos atributos esenciales y las mismas propiedades y condiciones que al acto de la contemplación cristiana, es evidente que son una misma cosa, que el acto de contemplación, elicitiva y formalmente, procede de los dones.

Ya hemos analizado el concepto de la contemplación cristiana, y de ese análisis se desprende que ha de tener cuatro caracteres principales: tiene que ser cierta *visión* de la verdad sobrenatural, *simple, amorosa* y *prolongada*. ¿Es eso precisamente lo que caracteriza el acto de los dones intelectivos? Es el punto que nos queda por estudiar, aunque bien claramente se colige de todo lo que precede.

No insistiremos ya en probar que el acto del don de entendimiento es una manera de visión de la verdad sobrenatural en cuanto sobrenatural. Pues bien; si el acto propio del don de entendimiento es esa visión de lo sobrenatural, necesariamente se sigue que dondequiera que pongamos un acto de esa visión, allí está el don obrando, ya que los hábitos se conocen y especifican por sus actos propios. Si habláis de visión corporal, nadie necesita deciros que son los ojos los que actúan; si habláis de visión intelectual, sabéis muy bien que es el entendimiento el que obra; y si tratamos de visión sobrenatural, ¿a qué otro principio hemos de atribuirla más que al don del Espíritu Santo, que es como su órgano adecuado? Decir que también se puede ver lo sobrenatural, aunque de un modo más imperfecto, con otro hábito distinto, sería como decir que también se puede ver corporalmente con las narices, aunque no tan bien como con los ojos. Sería multiplicar inútilmente las partes del organismo sobrenatural de que hemos hablado, atribuyendo a dos de ellos la misma función.

Mas la contemplación no es cualquier manera de visión, sino *visión simple (simplex intuitus)* de la verdad sobrenatural. Esta simplicidad también es propia del acto de los dones. La verdad de fe llega a nosotros de un modo complejo, acomodándose a nuestro modo de conocer, y no en su ser simplicísimo. Sólo los dones del Espíritu Santo pueden hacérnosla ver en su propia simplicidad, porque ése es el modo como Dios conoce.

Y no se piense que esa simplicidad del pensamiento corresponde sólo al don de entendimiento, y no a los de ciencia y sabiduría, que

también concurren a la contemplación. De estos dos se dice que forman juicio, que juzgan de la verdad sobrenatural, y el juicio ya es una cosa compleja, un compuesto de sujeto y atributo, copulados por el verbo. Mas éste es un modo de hablar según nuestra manera de conocer, porque el juicio que forman los dones de ciencia y sabiduría es tan simple como el acto de visión del de entendimiento; es un juicio virtual y eminente, a la manera de los juicios y de la ciencia de Dios (II-II, q. 11, a. 1 ad 1). De esto trata ampliamente el autor, y por eso no nos detenemos aquí a explicarlo.

Por consiguiente, si la contemplación ha de ser visión simple de la verdad sobrenatural, necesariamente tiene que ser acto de los dones.

Y otra condición que ha de tener la contemplación cristiana es que sea *amorosa*. El conocimiento de Dios en esta vida tiene por fin el amor. En sí mismo considerado, el amor no es tan noble como el conocimiento, que procede de la facultad más excelente del hombre. Mas tratándose del conocimiento y amor de Dios, que es el ser más excelente, y siendo tan imperfecto el conocimiento que de Él podemos alcanzar en esta vida, el amor supera en nobleza al conocimiento y viene a ser su fin (I, q. 82, a. III). Una contemplación, por tanto, que no sea amorosa, no es verdadera contemplación cristiana.

De ahí proviene el que en nuestras meditaciones habemos de proponernos siempre mover los actos de la voluntad, que finalmente paran en el amor. Cualquier acto del entendimiento que no tenga este fin, no será acto de oración, sino de estudio, porque el fin principal de la oración es unirnos con Dios, lo cual no se consigue sino por el amor.

Ahora bien; nosotros podemos provocar esos actos de la voluntad por los actos del entendimiento, pero siempre como actos distintos y sucesivos, no con la simultaneidad y simplicidad que es propia de la contemplación, como si fuera un solo acto continuado, ininterrumpido. Esto es propio del don de sabiduría, porque así como Dios conoce y ama con un solo y simplicísimo acto, así cuando Él obra en nosotros como agente principal, funde de tal manera el acto de nuestra inteligencia con el de nuestra voluntad que parecen ser una misma cosa; no porque lo sean en realidad, dada la distinción de nuestras facultades, sino porque parten de un único agente simplicísimo, que es el Espíritu Santo, y terminan en un mismo objeto simplicísimo también.

que es el mismo Dios; y así, unidos por los extremos, parecen ser un solo y único acto el conocimiento y el amor.

Esto es lo propio de la contemplación, y es también propio y exclusivo de los dones.

Finalmente, no basta para la contemplación una visión rápida del objeto, como quien le sorprende en una cámara fotográfica, sino que se requiere alguna *duración* en ese acto visivo y amoroso. Y tanto mayores frutos producirá la contemplación *(per se loquendo)*, cuanto ese acto sea más fijo y continuado. Y he aquí otra cosa que tampoco puede hacerse por nuestra industria y a nuestro modo. Y, si hacerse pudiera, resultaría del todo vano.

Dada la volubilidad e instabilidad de nuestro pensamiento, el querer detenerle en un acto simple y prolongado sería como anularle, pues se le impediría en su propia actividad. Y aun cuando fuera posible mantener así el entendimiento activo sin pasar de una cosa a otra, sin sucesión de actos distintos, sería una cosa enteramente inútil, porque no sacaría más en el segundo minuto, por ejemplo, que lo que sacó en el primero, ni en orden a un mayor conocimiento ni en orden a los actos de la voluntad.

En cambio, en el acto cognoscitivo de los dones, se puede perseverar indefinidamente—si nuestras facultades orgánicas así lo permitieran—, y siempre con mayor fruto y perfección. Cuando obran los dones, se conoce amando y se ama conociendo, y conocimiento y amor se intensifican con la duración en un solo acto perdurable y simple, porque la actividad propia del entendimiento queda anulada por la actividad del Espíritu Santo, que le reduce a ese estado pasivo; y más le va reduciendo cuanto más tiempo pasa, porque se va dejando más del lastre humano y el espíritu se adentra más en el objeto contemplado.

Por esta parte, tampoco el acto de la contemplación cristiana puede ser otro más que el acto de los dones.

Aún pudiéramos añadir que la contemplación cristiana no podemos tenerla siempre que queramos. Todos los verdaderos contemplativos así lo experimentan. Hay días, épocas, lapsos de tiempo más o menos largos, en que no pueden contemplar, por mucho que se esfuercen, y tanto más áridos y estériles se encontrarán para ello, cuanto mayores sean sus afanes en luchar por conseguirlo.

Pues también esto es propio de los dones del Espíritu Santo, y no

de ningún otro hábito, ni adquirido ni infuso. De los hábitos adquiridos, y aun de las virtudes infusas, que se reciben al modo nuestro, "podemos usar cuando queremos". Mas de los dones no podemos usar cuando queremos, sino cuando el Espíritu Santo quiere actuarlos. Podemos disponernos para recibir su acción—aunque siempre ayudados por su gracia—; mas eso no nos lleva necesariamente a contemplar, porque "el Espíritu sopla donde quiere y oyes su voz; mas no sabes de dónde viene ni a dónde va; así es todo lo que nace del Espíritu" (JOAN., III, 8).

Concluyamos, pues, legítimamente que todo acto de verdadera contemplación cristiana es acto de los dones del Espíritu Santo, y que "la fe sola no contempla", como nos dice nuestro Venerable P. Maestro.

CAPITULO II

NATURALEZA DE LOS DONES

1.° — LOS DONES SON HABITOS DISTINTOS DE LAS VIRTUDES TEOLOGICAS Y MORALES

1. — Lo dicho en el capítulo anterior prueba la existencia de estos dones del Espíritu Santo. Ha de suponerse, además, que son sobrenaturales e infusos por su misma naturaleza, siendo su adquisición imposible a las fuerzas naturales. Pues estos dones, según la Escritura, nos los da Dios por su gracia y por su Espíritu, vienen del cielo y son dones de Dios; pero la existencia en nosotros de estos dones sobrenaturales, infusos por su misma naturaleza, la deducimos de la Sagrada Escritura con argumento semejante al que prueba que la fe es don de Dios y que la caridad se difunde en nosotros por el Espíritu Santo. De la misma manera debemos inferir que estos dones son sobrenaturales e infusos. No tenemos, en efecto, otro principio para deducir de la Escritura que se den en nosotros dones sobrenaturales e infusos por su naturaleza. De aquí que San Agustín, contra los Pelagianos, afirme que la caridad, la gracia y la fe no son producto natural del don de la creación, sino de una gracia especial de Dios, pues la Escritura los considera como regalos de Dios, efecto de su gracia y liberalidad.

2. — Que estos dones sean sobrenaturales e infusos puede probarse, en primer lugar, por los testimonios de la Sagrada Escritura, que afirman la existencia de estos dones en Jesucristo por virtud del Espíritu Santo, como claramente se infiere de Isaías: "Y reposará sobre El el Espíritu del Señor, espíritu de sabiduría y de entendimiento... y estará lleno del espíritu de temor del Señor" (Is., XI). Estas palabras no pueden aplicarse sino a los dones sobrenaturales e infusos, de ningún modo a los naturales adquiridos. Y, por tanto, tal como se dieron en Cristo, será preciso afirmar, según la fe, que son dones de gracia y, por tanto, sobrenaturales. Estos dones son de la misma naturaleza en Cristo y en nosotros, pues también se dice que se dan en nosotros por el Espíritu, que son dones de Dios: "Y le llenará del espíritu de sabiduría y de entendimiento" (*Eccli.*, XV, 5), y: "Uno—dice San Pablo—recibe del Espíritu el don de sabiduría, otro recibe del mismo Espíritu el de ciencia" (*I Cor.*, XII, 8). Tenemos, pues, tres dones—de sabiduría, de entendimiento

y de ciencia—cuya sobrenaturalidad queda probada con el hecho de su comunicación sobrenatural, no obstante referirse el Apóstol, en el lugar citado, a las gracias gratis dadas que, aunque sobrenaturales, pueden darse sin la gracia.

3. — Asimismo en el *Eclesiástico* (capítulo I) se enumeran estos dones, y expresamente el de temor y consejo, cuando dice: "Corona de la sabiduría es el temor del Señor, el cual da paz cumplida y frutos de salud: Él conoce la sabiduría y la calcula, mas lo uno y lo otro son dones de Dios, y la sabiduría reparte la ciencia y la prudente inteligencia, y acrecienta la gloria de aquellos que la poseen" (I, 22-24). Palabras en las que se ven manifiestos los dones de sabiduría, temor, ciencia y prudente inteligencia (consejo); llama a la sabiduría, ciencia y entendimiento, *dones de Dios*, y les asigna con ello un carácter sobrenatural. En ellas igualmente se afirma que el temor es principio y raíz de la sabiduría, y que ahuyenta el pecado, que se opone a la vida de la gracia, lo que no podría decirse si se hallase desprovisto de esa sobrenaturalidad y no fuese dispositivo para la justificación. Que el don de fortaleza sea también sobrenatural, se ve también por otros textos de la misma Sagrada Escritura: "Porque el triunfo no depende en los combates de la multitud de las tropas, sino del cielo, que es de donde dimana la fortaleza" (*I Mac.*, III, 19) Y en el libro de los Salmos: "Porque no conquistaron este país con su espada, ni fué su brazo el que los salvó; sino tu diestra y tu brazo y la luz dimanada de tu rostro" (Salm. XLIII, 4). "El Señor es mi fortaleza y el objeto de mis alabanzas" (*Ex.*, XV, 2).

Respecto del don de consejo, se dice en los Salmos: "Tus justas leyes, mi consejo" (Salm. XCVIII, 24). De las obras del don de consejo, como es, por ejemplo, guardar virginidad, dice San Pablo: "En orden a las vírgenes no tengo precepto del Señor: doy, sí, consejo, como quien ha conseguido del Señor misericordia" (*I Cor.*, VII, 25). Y San Mateo: "No todos entienden esta razón (el consejo de virginidad), sino aquellos a quienes es concedido" (Mt., XIX, 11).

Por último, acerca del don de piedad, escribe San Pablo a su discípulo Timoteo: "Dedícate al ejercicio de la piedad. Los ejercicios corporales sirven para pocas cosas, al paso que la piedad sirve para todo, como que trae consigo la promesa de la vida presente y futura" (*I Tim.*, IV, 7-8). Palabras que sólo pueden entenderse en el sentido de una piedad sobrenatural, a la que va unida la promesa de la vida futura, la bienaventuranza; ni pueden aplicarse con exactitud más que al espíritu de piedad del que habla Isaías en el capítulo XI. A esto podrían añadirse aquellas otras palabras de Job: "La sabiduría consiste en la piedad" (Job, XXVIII, 28); así lo leen muchos en la versión griega y San Agustín (1), aunque la Vulgata diga: "La sabiduría consiste en el temor del Señor."

4. — De lo dicho se deduce que no sólo es de fe la sobrenaturalidad de los siete dones del Espíritu Santo que se dieron en Cristo, sino que también

(1) San Agustín, Serm. III *de timore*

lo es su existencia y sobrenaturalidad en nosotros. Y aunque Orígenes llega a insinuar que esta "virtud septenaria"—como él la llama—sólo se halló en Cristo (2), y lo mismo parezca afirmar Tertuliano (3), es de notar, sin embargo, que dichos autores sólo se expresan en un sentido comparativo, haciendo hincapié en aquellas palabras del Profeta: "Descansaré sobre él...", haciendo ver que en los demás no se dieron estos dones en la plenitud y estabilidad que en Cristo, en quien, con absoluta continuidad, y desde el mismo instante de su concepción, descansaron. De aquí que algunos autores posteriores afirman como doctrina de fe la existencia de estos siete dones en Cristo. En cambio, su existencia en nosotros no la consideran como tal, aunque sí muy cierta; hasta tal punto, que afirmar lo contrario sería temerario, próximo a error y, desde luego, opuesto al sentir común de los Santos Padres y teólogos escolásticos. En este sentido se expresan Lorca (4), Martínez (5), etc.

5. — Yo, con todo, creo que es de fe, y lo contrario, herejía. En los lugares que hemos citado (si exceptuamos el texto de Isaías) se habla expresamente de estos dones tal como se dan en nosotros, sin hacer mención de la actuación de los dones en Cristo. El Eclesiástico afirma claramente: "Le llenará [al justo] del espíritu de sabiduría y de inteligencia" (*Eccli.*, XV, 5). Y la Sabiduría: "Invoqué y se me dió el espíritu de sabiduría" (VII, 7). Y los Salmos: "Buen entendimiento para todos los que lo practican" (Psalm. 110). Y en los lugares citados ya anteriormente se mencionan otros dones, como los de entendimiento, fortaleza, temor y piedad, tal como se dan en nosotros.

Unamos a esto el sentir de la Iglesia, que canta en el Himno del Espíritu Santo: "Tú derramarás sobre nosotros los siete dones"; "Da a tus fieles, que en ti confían, los siete sagrados dones." Es claro que estos dones son sobrenaturales, pues se les llama *sagrados* y se les considera dones gratuitos del Espíritu Santo, pues se piden a Dios mediante la gracia, que es, en frase de San Agustín, "un testimonio clarísimo de la gracia". ¿Y quién podrá decir que la Iglesia pide para sus fieles lo que no se les va a dar?

6. — No menos explícito es el testimonio de los Santos Padres y teólogos, como San Agustín (6), San Ambrosio (7), San Gregorio (8), San Jerónimo, San Cirilo Alejandrino, San Cipriano o el autor del libro *De Cardinalibus Christi operibus*; y otros muchos. Y con ellos, todos los teólogos escolásticos, empezando por el Maestro de las Sentencias y Santo Tomás (1-2, 68).

7. — Supuesto lo dicho, se plantean dos problemas:

A) Cuál sea el género de estos dones: si son hábitos y, por tanto, si

(2) ORÍGENES. Hom. VI sobre el libro de *Los Números*.

(3) TERTULIANO. *Contra Iudaeos*. XI.

(4) LORCA, super quaest. 68. disp. 25. memb. I.

(5) MARTÍNEZ, quaest. 68. art. I. dub. I.

(6) SAN AGUSTÍN, sermón 17 *De sanctis*, *De doctrina christiana*, lib. II, cap. 7. *De sermone Domini in monte*, lib. I, cap. IV.

(7) *De Sacramentis*, lib. III, cap. II; *In Ps. XCVIII*, oct. V; *De Spiritu Sancto* lib. I, cap. 20.

(8) *Morales* cap. XII o XXVII del lib. I.

se diferencian de las gracias gratis dadas infundidas de un modo transitorio, porque esto no consta tan claramente por la Escritura; y

B) Cuál sea su última diferencia: si son hábitos distintos de las virtudes teologales y morales, sean infusas o adquiridas.

A) Los dones del Espíritu Santo son hábitos

8. — Primero: Estos dones son hábitos y no sólo actos o disposiciones dadas de un modo transitorio, como son, por ejemplo, la luz profética u otras gracias gratis dadas. Ésta es la opinión corriente entre los escolásticos y Santo Tomás (1-2, 68, 3), aunque algunos, como dice Lorca, afirman que sólo son actos especiales de las virtudes ordinarias (infusas o adquiridas).

La razón y fundamento de esta doctrina se halla, en primer lugar, en la Sagrada Escritura, que insiste en la idea de permanencia y estabilidad de los dones: "Descansará sobre él el espíritu del Señor, espíritu de sabiduría y de entendimiento..." (Is., XI, 2). Y del mismo Espíritu que confiere estos dones, dice San Juan: "Morará en vosotros y estará dentro de vosotros" (XIV, 17). Luego estos dones son permanentes.

9. — Segundo: Estos dones se dan para funciones u operaciones análogas a las de las virtudes, sea en el entendimiento o en la voluntad. Lo cual se ve claramente en la sabiduría y en la ciencia, en la fortaleza y en la piedad, que producen operaciones y actos de un modo directo. La sabiduría y la ciencia producen actos cognoscitivos; la fortaleza y la piedad, actos volitivos; pero las virtudes de sabiduría, ciencia y fortaleza son hábitos que producen por sí mismos sus operaciones; luego los dones de sabiduría, ciencia, fortaleza y otros mencionados se dirán también hábitos, es decir, principios productores de operaciones correspondientes.

10. — Tercero: Estos dones se dan para que podamos obrar merced a cierta connaturalidad con las mismas cosas divinas y por cierta experiencia de ellas, movidos o impulsados a ello por el instinto del Espíritu Santo, como advierte Santo Tomás (1-2, 68, 3; 2-2, 45). Pero dicha connaturalización, espiritualización y endiosamiento exigen necesariamente una disposición o modificación producida por ellos de un modo permanente y habitual. Lo que se da de modo transitorio no connaturaliza al sujeto con aquello a lo que le dispone, puesto que no le habitúa a ello ni lo une de un modo permanente. Luego los dones del Espíritu Santo suponen y exigen una disposición habitual para obrar, porque disponen a la operación por cierta connaturalidad con las cosas divinas y con el Espíritu Santo, a cuyo instinto obedecen.

Y a esto se reduce el argumento de Santo Tomás en este artículo (1-II, 68, 3). De la misma manera se dispone el hombre por los dones del Espíritu Santo para obedecer por instinto a su impulso, que la potencia apetitiva se dispone por las virtudes morales para obedecer a la razón. Por consiguiente, así como las virtudes morales porque disponen para obedecer a la razón son hábitos,

así también son hábitos los dones porque disponen para obedecer y seguir el instinto del Espíritu Santo.

11. — OBJECIÓN 1.ª — La profecía no es un hábito, sino una luz comunicada al profeta de un modo transitorio, como afirma Santo Tomás (2-2, 171, 1). A pesar de lo cual, proporciona el principio elicitivo del conocimiento profético, porque el hombre no posee en esta vida un conocimiento claro de los principios de que procede el conocimiento profético, que es la visión de la Esencia Divina, en la cual se contienen las cosas proféticamente conocidas.

Asimismo, los dones del Espíritu Santo tampoco incluyen de un modo permanente el conocimiento del principio del cual se derivan, pues toda su función consiste en hacer que el hombre siga el instinto del Espíritu, de la misma manera que las virtudes morales disponen para seguir la norma de la razón, como dice Santo Tomás.

En esto parece haber un sofisma. Se quiere inferir que los dones del Espíritu Santo deben ser hábitos, como las virtudes morales, debiendo deducirse precisamente lo contrario, porque las virtudes morales siguen la norma de la razón tal como es manifestada por el hábito de la prudencia o sindéresis. Los dones, por el contrario, siguen la dirección del Espíritu Santo tal como se manifiesta en el instinto. El instinto nunca se conoce de un modo habitual, sino transitorio, como se ve claramente en el ejemplo aducido de los profetas. Luego, para seguir ese impulso, no es preciso disponerse mediante hábitos, como disponen las virtudes morales para obedecer a la razón, que es gobernada por el hábito de la prudencia, en la cual están contenidos los principios y gérmenes de las demás virtudes. El instinto del Espíritu Santo, en cambio, que contiene los principios y las directrices de los dones, no se conoce de un modo habitual, sino que es comunicado de un modo transitorio; luego, así como la profecía no se comunica habitualmente porque no supone un conocimiento de sus principios que sea habitual en nosotros, así tampoco los dones del Espíritu Santo, porque no suponen el conocimiento de sus principios por hábitos, sino por instintos.

12 (13). — RESPUESTA. — Concedemos que la luz profética se nos comunique de un modo transitorio y no habitual, por la razón alegada. Pero negamos que los dones del Espíritu Santo no supongan en nosotros un conocimiento permanente de los principios que los dirigen. Aunque se gobiernen por el instinto del Espíritu Santo, ese instinto, sin embargo, no se ordena a la manifestación de la misma verdad de los objetos, ya sean penetrados en su esencia con visión intelectual, o al menos con cierta visión imaginaria, como sucede en la profecía; sino que dicho instinto basta que obre sobre la inteligencia del hombre, sin que este mismo llegue a percibirlo, como enseña San Agustín. Porque no es otra cosa que un movimiento interior a modo de excitación divina que induce al hombre a gustar y captar la suavidad del Señor, que encarna y hace connaturales en nosotros las cosas divinas, que en esta vida conocemos mediante la fe, hábito permanente y regulador de la caridad y de los dones del Espíritu Santo.

Por esta compenetración y connaturalidad con las cosas divinas, el hombre se dispone para mejor penetrar las realidades divinas y los misterios de la fe; ya sea para juzgar según las causas inferiores, ya según las supremas, o bien para aconsejar en la actuación práctica. De esta manera, tenemos cuatro dones en el alma: el don de entendimiento, para penetrar y captar las cosas divinas; el don de sabiduría, ciencia y consejo, para juzgar de las mismas según los modos dichos. El instinto que mueve a la formación de este conocimiento penetra hasta los mismos principios en que se funda, sea por la fe en este mundo o por la luz de gloria en el cielo, pero siempre de un modo habitual.

En este instinto tampoco se da aquella relación existente entre la profecía y las cosas que son objeto de la misma. El profeta, para la formación de su conocimiento, ni se funda ni se gobierna por la fe; prueba de ello es que puede darse la profecía en un infiel como Balaam. Con esto no quiere decirse, sin embargo, que la profecía sea incompatible con la fe. El profeta trata de formar una visión—intelectual o imaginaria—con alguna certeza y representación especial, valiéndose para ello de una imagen y exteriorización formada, aunque no se dé visión inmediata, lo cual la hace compatible con la fe. Pero como para la formación de esta visión, siquiera imaginaria, no posee un principio visto con claridad de donde se derive tal representación—porque estas cosas sólo se entienden, como en su principio, en la misma visión de la esencia divina—, por esto es necesario una luz externa por la que se le manifiestan las cosas que pueden profetizarse.

13 (14). — Por el contrario, los dones del Espíritu Santo y el instinto que los gobierna y dirige no tienen por objeto la formación de una visión intelectual o imaginaria de los misterios de fe, sino más bien su penetración y juicio en conformidad con un principio que poseemos habitualmente. Así, por ejemplo, respecto a la credibilidad y racionalidad de tales misterios, nos hacen ver que son muy dignos de ser creídos y que no debemos apartarnos de ellos por ningún error, aunque tenga apariencias de verdad. Nos hacen juzgar de los mismos por cierta connaturalidad experimental y gusto de las realidades divinas, que poseemos mediante la caridad: connaturalidad por la que el don de sabiduría, como enseña Santo Tomás (2-2, 45), juzga de las cosas divinas, el don de consejo nos da la regla para obrar y el don de entendimiento penetra los misterios de fe, según aquella recta valoración de lo que debemos creer (Cf. 2-2, 8, 2).

14 (15). — En el cielo, donde no se da la fe, y en Nuestro Señor Jesucristo, que careció de ella, estos dones dan una penetración y criterio de las cosas sobrenaturales fuera del Verbo que no procede de su credibilidad, sino más bien de su conveniencia respecto de nosotros o de otros objetos creados, o por el sabor, gusto y connaturalidad con las cosas divinas, que causa el amor, como más adelante diremos. Por tanto, el instinto divino nos mueve a penetrar y orientarnos hacia aquellas cosas cuyo principio conocemos por la fe, y no como en la profecía, que se ordena a formar una visión de la realidad

cuyo principio no se llega a conocer. No es nada rara, por tanto, la afirmación de que los dones, en contraposición a la profecía, son verdaderos hábitos. De estos instintos pertenecientes al orden intelectual se deducen los principios que regulan y ordenan los dones correspondientes a la parte apetitiva, la fortaleza, la piedad y el temor de Dios, que son, por consiguiente, también hábitos, como los anteriores. Hemos de reconocer, sin embargo, que estos dones son perfeccionados y pueden crecer en virtud de ilustraciones concedidas a modo de rapto y profecía. Pero esto no lo exigen por su naturaleza, sino para mayor abundancia de luz, ya que los dones son necesarios para la salvación, y no aquellas ilustraciones.

15 (12). — OBJECIÓN 2.ª — Los carismas, como son, por ejemplo, el don de milagros, la gracia de las curaciones, el don de lenguas, etc., no suponen en nosotros la existencia de un hábito de que proceden; basta una moción actual que los produzca (2-2, 177 y 178). Lo mismo, parece, habrá de decirse de los dones del Espíritu Santo, para cuyo ejercicio bastará una moción actual sin hábito infuso; sobre todo, si tenemos en cuenta que el Apóstol enumera entre las gracias gratis dadas el don de sabiduría y de ciencia, que da el mismo Espíritu. Por consiguiente, los dones son gracias gratis dadas, y, por lo mismo, no son hábitos.

16. — RESPUESTA. — Santo Tomás dice (1-2, 68, 3, ad 3) que la profecía y otras gracias gratis dadas se comunican "para la manifestación del Espíritu Santo" y pueden apoyarse en principios que no vemos. Necesitan, por tanto, cierta luz o moción transitoria y no una visión segura y habitual de los principios.

Los dones del Espíritu Santo, en cambio, son necesarios para la salvación, como la caridad, a la que acompañan. De aquí que sean regulados por principios conocidos por la fe—como la misma caridad—, aunque causados, conocidos y ordenados por un instinto especial del Espíritu Santo. De donde resulta que pueden darse habitual y permanentemente, como la fe y la caridad.

En cuanto al argumento tomado de San Pablo (*I Cor.*, XII, 8), al decir: "Uno recibe del Espíritu hablar en sabiduría; otro recibe del mismo Espíritu hablar con ciencia", etc., no hay duda que el *acto de hablar* es una gracia gratis dada, porque es una manifestación del Espíritu y no a todos se da esta gracia de expresión erudita, para confortar a otros con la palabra, pero la *sabiduría* y la *ciencia* misma que con tal lenguaje se manifiesta, son dones del Espíritu Santo.

B) Los dones se distinguen de las virtudes teologales y morales

17. — No puede dudarse que los dones se distinguen de las virtudes morales adquiridas y de orden natural, supuesta la absoluta sobrenaturalidad de estos dones, que hemos demostrado. Las virtudes adquiridas, por el contrario, son de orden natural; de aquí que éstas puedan darse en el estado de naturaleza pura e íntegra, en el que no se dan los dones, por ser sobrenaturales.

Y pudiendo establecerse una separación real entre ambos géneros, habrá también una distinción real.

18. — La dificultad se presenta al establecer la distinción entre las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo, entendiendo por virtudes infusas tanto las morales infusas como las teologales.

19. — Acerca de esta cuestión ha formado escuela y héchose célebre la opinión de Escoto. Afirma que estos dones no se distinguen de las virtudes, sino que son substancialmente las mismas virtudes, que se llaman dones porque van acompañadas de una función especial o de cierta influencia que no tienen las virtudes por su misma naturaleza (9). Opinión que han seguido algunos teólogos antiguos, como Gabriel, Mayor, Palacios y otros. Entre los modernos, la siguen Lorca y Vázquez, aunque éste último juzgue probables las dos opiniones y no vea, en definitiva, cuál es la más conforme a la verdad; con todo, le parecen poco eficaces las razones que establece Santo Tomás (10).

20. — Escoto no admite virtudes morales infusas distintas y sobreañadidas a las adquiridas. Por otra parte, no puede negarse que los dones del Espíritu Santo son infusos, porque así lo demuestran claramente la Sagrada Escritura y el sentir de la Iglesia. De aquí que le sea muy difícil a Escoto explicar qué clase de virtudes sean estos dones.

De los siete dones, unos pertenecen al entendimiento, como son los de sabiduría, ciencia, entendimiento y consejo; otros, a la voluntad, como la fortaleza, la piedad y el temor.

Escoto se desentiende fácilmente de los cuatro primeros, reduciéndolos a las virtudes teologales. El don de sabiduría lo reduce a la caridad, pues para él la sabiduría no es un acto del entendimiento, sino de la caridad, siendo la sabiduría la que da sabor y gusto a la fe o a la ciencia—la sabiduría es como una ciencia sabrosa—. Desde otro punto de vista, reduce también la sabiduría a la esperanza, en cuanto que la sabiduría nos hace gustar a Dios, no sólo en Sí mismo, sino también como bueno para nosotros.

Los dones de ciencia y de entendimiento los reduce a la fe, porque también a la fe corresponde penetrar y juzgar las cosas que cree. Suárez opina también que no es evidente que el don de entendimiento sea un don sobrenatural totalmente distinto de la fe, aunque los tenga como tales (11). Cuán cierta sea esta distinción, se verá bien pronto en la prueba que estableceremos contra Escoto.

Escoto nada resuelve acerca del don de consejo, pero no le sería nada difícil reducirlo también a la fe, porque ésta es también práctica y, por tanto, capaz de aconsejar.

21. — Desconozco por completo a qué virtudes reduce Escoto los dones

(9) *In III Sent.*, dist. 34, quaest. única. Ed. Vives (1894). XV. 459.

(10) GABRIEL BIEL, III Sent., dist. 34, q. única, art. 2; MAYOR, ibid., quaest. 1, PALACIOS, ibid., disput. única; LORCA, 1-2, 68, disput. 25, miembro 2; VÁZQUEZ (1-2, 68), disput. 89, cap. 1 y 2. (Complun. 1614. II. 571.)

(11) *De Gratia*, l. 1, 1. 2, cap. XIX, n.º 11. (Ed. Vives, 1857, VII, 684.)

pertenecientes a la voluntad, los de fortaleza, piedad y temor. No los reduce a las virtudes teologales, porque los actos de la fortaleza y del temor no son directa e inmediatamente actos de caridad ni de esperanza. Estos actos de los dones apetitivos tampoco pueden reducirse a las virtudes adquiridas, porque aquéllos son sobrenaturales, infundidos por el Espíritu Santo, y éstas, naturales y adquiridas. Tampoco son actos de las virtudes infusas de piedad o fortaleza, porque Escoto niega la existencia de tales virtudes morales infusas.

¿De qué virtudes proceden, por tanto, estos actos? Escoto, o tiene que negar la sobrenaturalidad e infusión de los dones del Espíritu Santo—lo que sería contrario a la Sagrada Escritura, como ya hemos probado—, o afirmar que las virtudes adquiridas son infundidas accidentalmente al justo y se les llama don porque son del todo gratuitos; lo cual es arbitrario y absurdo, porque, en este caso, el justo que hubiese adquirido las virtudes morales no podría ya recibirlas por infusión del Espíritu Santo, y se le privaría por ello de estos divinos dones, y, de esta manera, el que está más ejercitado en las virtudes carecería de esa infusión divina, que los menos ejercitados poseerían.

22. — Sea cual fuere el pensamiento de Escoto, nosotros trataremos de defender la conclusión de Santo Tomás (I-2, 68, 1. Cf. III Sent. 34, 1, 1). Distingue el Santo Doctor los dones del Espíritu Santo de las virtudes, haciendo mención especial de las virtudes morales infusas (I-2, 68, 1, ad 2). Esta es la tesis comúnmente seguida por sus discípulos, y corriente entre los teólogos citados por Suárez (12), Montesinos, Martínez y otros. Está tomada de San Gregorio en su libro *Los Morales* (13), donde claramente distingue las virtudes teologales y los dones del Espíritu Santo de las virtudes morales.

Para probar esta conclusión podemos seguir un doble proceso: Uno, apoyándonos en la Escritura con raciocinio teológico. Otro, *quasi a priori*, por la misma razón formal de estos dones, que exige una distinción precisa de las virtudes.

23. — a) PRIMERA DEMOSTRACIÓN. — Los dones intelectuales (sabiduría, ciencia, entendimiento y consejo) no pueden identificarse con las virtudes teologales, ni los tres restantes, correspondientes a la parte apetitiva, con las virtudes morales. Por consiguiente, estos dones se distinguen de las virtudes.

Ni estos dones, ni ninguno de ellos en particular, se identifican con la fe y la esperanza, ya que es de fe la existencia de estos dones en Cristo: "De su raíz se elevará una flor y reposará sobre Él el espíritu del Señor, espíritu de sabiduría y de entendimiento..." (Is., XI, 1-2): pero en Cristo no se dieron ni la fe ni la esperanza, porque gozó de la visión beatífica. Luego estos dones que se dieron en Cristo se distinguen de la fe y de la esperanza.

Los dones que existen en nosotros son de la misma naturaleza de los que se dieron en Cristo. De las mismas palabras de Isaías que prueban la exis-

(12) *Loc. cit.*, cap. 17, núm. 9. (Ed. Vives, 1857, VII, 672-3.)
(13) Cap. XXVI.

tencia de estos dones en Cristo, deducen los Santos Padres y los teólogos su existencia en nosotros. Enumerándose allí siete dones, afirman que el Espíritu Santo nos da también siete dones, que su acción en nuestras almas es "septiforme", su número "septenario".

Y distinguiéndose en Cristo estos dones de la fe y de la esperanza, de igual manera se distinguirán también en nosotros.

24. — A este argumento sólo podría objetarse diciendo que en Cristo los dones de sabiduría, entendimiento y ciencia (y de consejo) son distintos de la fe y, por consiguiente, distintos también de los dones que se dan en nosotros y que se identifican con la fe y la esperanza. En Cristo están identificados con la ciencia infusa de su alma y con la caridad. En nosotros—en esta vida—los dones son una misma cosa con la fe y la esperanza; en el cielo serán dones distintos, semejantes en todo a aquellos que existieron en Cristo y que se identifican con la fe y la esperanza.

Así, pues, a no ser que se establezca este doble género de dones—para esta vida y para el cielo—, no puede sostenerse que en nosotros estén identificados con la fe; puesto que, no dándose en Cristo virtud de fe, no podrán identificarse con ella sus dones, cuya existencia, por otra parte, es certísima.

25. — Tal objeción carece totalmente de fundamento. Nada podemos decir de los dones sin apoyarnos en el testimonio de la Sagrada Escritura o de los Santos Padres. En ninguna parte de la Escritura aparece este doble género de dones; unos para esta vida y otros para el cielo. Todo ello no es más que una pura ficción.

Además, si se admiten dones distintos para esta vida y para el cielo, es indispensable admitir también que, al cesar esta vida, deberán desaparecer también los dones que en ella se dieron. Otra cosa, sin embargo, nos dice la Sagrada Escritura acerca de algunos dones. El temor de Dios (que es don del Espíritu Santo) ha de permanecer en la otra vida: "El santo temor del Señor permanecerá por todos los siglos" (Salmo XVIII, 10). Y de la Sabiduría se dice: "Luminosa e inmarcesible la sabiduría" (*Sap.*, VI, 13). Y "la piedad sirve para todo, como que trae consigo la promesa de la vida presente y de la futura" (*I Tim.*, IV, 8). No dejará, pues, de existir la misma piedad de la presente.

Y lo mismo habrá de decirse de los demás dones. "El Espíritu Santo —dice San Ambrosio—se comunica en estos siete espíritus celestes infundiéndoles en toda su plenitud los siete dones espirituales." No consta que estos "siete dones espirituales" designen algo distinto de los que recibimos en esta vida y de los que por este nombre entendemos. Los mismos dones que aquí tenemos permanecerán en el cielo. Y si allí no se identifican con la fe ni con la esperanza, tampoco aquí (14).

---

(14) Lo que dice San Pablo "Y se acabará la ciencia" (*I Cor.*, XIII, 8), se aplica comúnmente a la ciencia en un sentido material, en cuanto al discurso o a la reducción a imágenes, no en cuanto al hábito y a su razón formal.

Una vez probado que los dones intelectuales no se identifican con la fe ni con la esperanza, es preciso demostrar que tampoco se identifican con la caridad ni con las otras virtudes morales.

El único que podría ser objeto de identificación con la caridad sería el don de sabiduría; pero esto es imposible. El don de sabiduría es substancial e intrínsecamente un acto del entendimiento. Saber una cosa significa entenderla. "¿Quién es sabio para conservar estas cosas y comprender las misericordias del Señor?" (Salmo CVI, 43). Y llamamos sabios a los que entienden y juzgan con rectitud y acierto. La misma Sagrada Escritura la considera como luz y resplandor, y, hablando de la misma, dice: "Y propuse tenerla por luz, porque su resplandor es inextinguible" (*Sap.*, VII, 10). En el mismo lugar se afirma que el espíritu de sabiduría pertenece a la inteligencia, al conocimiento: "Deseé yo la inteligencia y me fué concedida, e invoqué y me fué dado el espíritu de sabiduría" (*Sap.*, VII, 7). Basado en esto, San Agustín llega a afirmar que "la sabiduría pertenece a la razón y sola ésta es susceptible de sabiduría" (15).

Reducir, por tanto, la sabiduría a un acto de la caridad o de la voluntad, por la sola razón de que ella es sabrosa, es destruir toda su esencia y naturaleza, cuyo acto pertenece, evidentemente, a la inteligencia y al conocimiento.

Que este acto se realice con gusto y sabor o suavidad, o es por razón del placer que causa la misma contemplación de la verdad, sobre todo cuando se realiza por causas elevadas (lo cual se da también en la sabiduría adquirida por las fuerzas propias, pues ésta es también una "ciencia sabrosa"), o porque el don de sabiduría—aunque formalmente se halle en la inteligencia—supone, sin embargo, un acto de caridad por el que el hombre llega a tener gusto de las realidades divinas y siente de un modo experimental la unión afectuosa de Dios, y esta experiencia le permite juzgar de las cosas divinas, como explicaremos más ampliamente.

27. — De igual manera, el don de consejo no puede identificarse con la fe, ni siquiera en lo que ésta tiene de práctica. El don de consejo se afirma de Cristo entre aquellos dones enumerados por Isaías. Sabemos, por otra parte, que en Cristo no hay fe.

Los demás dones que informan la parte apetitiva (fortaleza, piedad y temor), aunque parezca a primera vista fácil su reducción a las virtudes morales correspondientes (fortaleza, piedad y culto a Dios, que, a su vez, parece incluir el temor reverencial), sin embargo, como estos dones apetitivos son gobernados por los intelectuales de sabiduría, ciencia y consejo, serán, por lo mismo, distintos de las virtudes morales, que tienen por norma directriz la virtud de la prudencia. Los dones son superiores a la prudencia. Y esta diferencia en los principios reguladores o en la norma directriz llega a crear, incluso, una diferencia específica en la misma moralidad de los actos y, por lo mismo, en la especie de las virtudes que de ella dependen.

(15) Sermón III *de tempore*.

28. — *b*) SEGUNDA DEMOSTRACIÓN. — Se trata en ella de justificar nuestra doctrina por un proceso *quasi a priori* o deductivo.

La Sagrada Escritura nos habla de los dones como *espíritus* que se nos comunican por una moción especial e inspiración del Espíritu Santo, y no podemos encontrar otra razón que justifique esta denominación, en contraposición a las demás virtudes, que de ningún modo podemos llamar así.

Y esta inspiración o moción divina se nos da, o para seguir la dirección y gobierno de la razón, o como algo más alto, que es el instinto divino, superior a toda razón y regla humana y a todo lo que podemos entender al modo humano o conforme a nuestro juicio.

Cuando Dios nos mueve a seguir la dirección de la razón y las reglas de la prudencia (adquirida o infusa) en la manera que puedan ser elaboradas por nosotros, a dicha moción corresponden las virtudes humanas, cuya moralidad se acomoda a su modo particular de prudencia. Por tanto, cuando Dios nos mueve a seguir una regla y norma superior a la de la prudencia humana y a seguir únicamente la dirección del Espíritu Santo, serán necesarias virtudes de un orden moral superior al de todas las virtudes humanas, a las que llamamos *dones del Espíritu Santo*, y han de radicar, tanto en el entendimiento que dirige y gobierna, como en la voluntad que impulsa y sigue.

29. — Esta diversa razón formal se ve con claridad mayor en el entendimiento. Existe en la Divina Sabiduría un espíritu de inteligencia, santo, único y múltiple, como dice el Sabio (*Sap.*, VII): único, en sí mismo; múltiple, en su participación.

De esta Divina Sabiduría dimanan la ciencia infusa, la profecía, la fe y otras muchas ilustraciones, específicamente distintas, entre las que se enumeran también estos dones. Ellos nos ayudan a la consideración de los misterios de la fe y de las cosas divinas por un instinto oculto del Espíritu Santo que nos aficiona y nos une a Sí, haciéndonos entender y juzgar con rectitud de estos misterios, según nuestro afecto a las cosas divinas, la experiencia y conveniencia de las mismas.

En la actuación de estos dones se funda principalmente la *Teología Mística o afectiva*. Por el afecto y unión del hombre con las cosas divinas crece el conocimiento intelectual, la luz de su entendimiento, hasta lograr una como experiencia interna, según aquello del Apóstol: "¿O queréis hacer experiencia de Cristo, que habla por mi boca?" (*II Cor.*, XIII, 13) Y esta ilustración interior y gusto experimental de las cosas divinas y de los misterios de la fe enciende el afecto para lograr el fin de las virtudes de un modo superior al de las mismas virtudes ordinarias. Se sigue una ordenación y norma superior, que es el mismo instinto del Espíritu Santo. Ella nos ordena al fin de la vida sobrenatural, causando una moralidad específicamente diversa a la producida por nuestra norma humana o racional, apoyada en nuestro propio esfuerzo y trabajo, como es distinto el modo con que avanza una nave por el esfuerzo de los remeros que cuando el viento hinche sus velas y la empuja por encima de las olas, aunque en ambos casos se encamine hacia el mismo término. "El Señor

vió a sus discípulos remar con gran fatiga" (MARC., VI, 48). Porque se avanza con gran trabajo en el camino de Dios cuando uno es conducido solamente por el esfuerzo y habilidad propios, mediante las virtudes ordinarias. Mas cuando el Espíritu Santo llena interiormente la inteligencia y conduce por su norma, entonces se corre sin trabajo, se dilata el corazón como las velas se hinchan al soplar el viento. Por esto dice el Salmo: "Corrí por el camino de tus mandamientos cuando Tú ensanchaste mi corazón" (CXVIII, 32); y: "Tu espíritu bueno me conducirá a la tierra de la rectitud" (CXLII, 10).

30. — De esto se sigue que los dones no se distinguen de las virtudes solamente por la diversa influencia divina en el orden de la causalidad eficiente (también en las virtudes teologales, morales infusas, profecía y otras gracias gratis dadas la influencia o moción divina actúa como causa eficiente), sino que también se distinguen por la diversa razón formal resultante de la distinta dirección, norma o gobierno. Un objeto regulado de un modo superior, es distinto, en el orden moral, del mismo objeto dirigido y regulado de una manera inferior.

Cayetano observa muy bien, acerca de esto (16), que se da un triple motor de los actos humanos, no sólo como causa eficiente, sino también regulador y formal. *El primero* es el espíritu humano dotado de la luz de la razón natural y de la prudencia. *El segundo*, el espíritu humano adornado con la luz de la gracia y de la fe, pero acomodada al modo y alcance particular y limitado de nuestro propio trabajo y habilidad. *El tercero* es el espíritu humano movido por el instinto del Espíritu Santo, que no sólo mueve y excita eficazmente, sino que dirige por encima de la capacidad del hombre, de su esfuerzo y habilidad natural, pues "la unción del Espíritu—como dice San Juan—nos instruye en todo" *(I Joan.*, II).

Al primero de estos móviles corresponden las virtudes naturales adquiridas; al segundo, las infusas; al tercero, los dones o espíritus dirigidos e impulsados de modo superior.

31. — Tratando de los dones intelectuales, no sólo se da en ellos una diversa ilustración e infusión de luz en el orden de la causalidad eficiente, sino también un distinto motivo formal de conocimiento, procedente de la moción del Espíritu Santo. No sólo conocemos la verdad de los misterios por el testimonio extrínseco o por una luz manifestativa de la verdad, sino también de un modo místico y por un afecto experimental de las realidades divinas, unión íntima y presencia de Dios. Por esto, no sólo se llaman estos dones sabiduría, ciencia, consejo; sino *espíritu* de sabiduría, *espíritu* de ciencia, *espíritu* de consejo. El nombre de espíritu es correlativo al de inspiración, que es afecto de la voluntad; y así, pudiera también hablarse de un afecto de sabiduría, afecto de consejo: o afectuosa y mística sabiduría, afectuosa y mística ciencia, afectuoso y místico consejo, porque esto son las virtudes especiales que llamamos dones del Espíritu Santo. (Nota I).)

(16) Comentario de la q. 68, art. 1

Santo Tomás, al explicar la Escritura y presentarnos estos dones dentro de la acción y modo de obrar del Espíritu, señala su distinción de las virtudes llamadas humanas. Estas virtudes o espíritus de virtudes—ardores e ilustraciones del Espíritu Santo—suponen gracia y caridad; no se dan sin el estado de gracia, porque se fundan en la unión afectiva del alma con Dios.

32. — Para mejor explicar todo esto, creemos conveniente destruir los fundamentos de la doctrina contraria, lo que puede hacerse de dos maneras: *a*) Refutando las objeciones contra la doctrina de Santo Tomás; *b*) probando que los actos de los dones son distintos de las virtudes teologales e infusas, con lo que se deja suficientemente explicada su diferenciación. Lo primero lo haremos en este capítulo. Lo segundo, en los capítulos sucesivos, exponiendo el modo como debe explicarse cada uno de los dones.

2.° — OBJECIONES Y RESPUESTAS

33. — PRIMERA OBJECIÓN. — Suele decirse, en favor de Escoto, que no existe una razón eficaz para probar la diferencia entre estos dones y las virtudes teologales y morales infusas.

Si existe una razón para probar esta distinción, será la de Santo Tomás: todo lo que es movido, necesariamente debe guardar proporción con la causa motriz y estar dispuesto a recibir la moción de la misma y obedecerle. Y como el hombre no sólo es movido por la razón—para lo que la disponen las virtudes humanas—, sino que puede ser movido también por una causa superior —Dios—, es necesario que esté capacitado para recibir la moción divina mediante la inspiración de Dios.

Pero esta razón de Santo Tomás no prueba, porque también en las virtudes infusas (teologales o morales) el hombre es movido por una moción e inspiración divina, pues en la justificación (mediante la fe, esperanza, amor y arrepentimiento) Dios nos concede una gracia excitante y adyuvante, de manera que, al tocar Dios el corazón del hombre por la iluminación del Espíritu Santo, no puede decirse que el hombre permanezca del todo pasivo, como define el Concilio Tridentino (17). Sin embargo, para seguir y obedecer esta moción e iluminación del Espíritu Santo no se requieren dones especiales, sino que bastan las virtudes antedichas, suficientes de suyo para ejecutar los actos a que ellas nos mueven, actos de creer, esperar, amar y arrepentirse, que son los que nos justifican. Si para seguir esta inspiración del Espíritu Santo no son necesarios dones especiales, cae por su base el argumento de Santo Tomás.

34 (35). — RESPUESTA. — Sin duda alguna, las virtudes teologales y morales infusas exigen esa iluminación e inspiración del Espíritu Santo. Pero ésta, aun en orden a la salvación y en la forma en que debe producirse en todos los justos, puede darse de dos maneras: imperfectamente por una moción gr-

(17) Sesión VI, cap. V (DENZ. 791).

nérica; y perfectamente por una moción especial. Las virtudes teologales solas, con los auxilios comunes de la gracia y la inteligencia elevada por ellos, no pueden penetrar suficientemente todas y cada una de las cosas que ayudan al hombre a alcanzar su salvación. La fe, que ilumina al entendimiento, no puede más que *asentir* a las cosas *reveladas* por Dios; mas para conocer y penetrar en la intimidad de esos misterios, percibir su conveniencia y credibilidad, mostrar hasta qué punto son dignos de crédito y merezcan grabarse en nuestros corazones, la fe sola no basta, y la razón menos. Aunque la credibilidad de estos misterios pueda mostrarse con evidencia por raciocinio, sin embargo, aun estando convencido el entendimiento de su credibilidad, no logra ligarse en tal forma con las verdades de fe, que las crea, se adhiera a ellas y obre en conformidad con ellas, si no es movido a creer, amar y obrar en virtud de cierto instinto o inspiración interior.

35 (36). — Esta intervención de un socorro especial nos la muestran con claridad algunos hechos de carácter interior. Sucede a veces que fluctúa alguno en materia de fe, sin poder tranquilizarse fácilmente, y súbitamente se apodera de él una serenidad y afecto por el que nada le parece tan cierto como la verdad de aquel misterio que antes le parecía incierto. En ese caso, no sólo hay penetración e inteligencia de las cosas de fe, sino *espíritu de inteligencia*, a modo de afectuosa y espiritual inteligencia. Un caso de éstos nos lo da la leyenda de Santa Cecilia: Cuando Valeriano—su esposo—estaba ante San Urbano, se le apareció un viejo venerable que tenía en sus manos un pergamino en el que estaba escrito: "Un Dios, una fe, un bautismo." Al preguntarle el anciano: "¿Crees que es así?", Valeriano exclamó en alta voz: "No hay cosa que con más verdad pueda y deba creerse."

¿Qué pudo mover a Valeriano para penetrar súbitamente la verdad de aquel misterio sino un instinto interior e ilustración del Espíritu Santo, que al mismo tiempo encendió amor en su corazón y claridad en su inteligencia? Y lo mismo experimentamos con frecuencia en nuestro interior, y no sabemos el origen de tal serenidad, inteligencia, consejo o calma en las tentaciones por el temor de Dios... Y esto que no sabemos de dónde viene, y, sin embargo, sentimos, es el Espíritu "que sopla donde quiere y oyes su voz y no sabes de dónde viene o a dónde va".

Así, pues, concedemos que para las virtudes teologales y morales se requiere alguna inspiración e iluminación divina—general, al menos—en el orden sobrenatural; mas para el espíritu con que se han de ejecutar aquellas obras donde la razón humana desfallece y necesita un suplemento, son necesarios otros dones más altos que las virtudes (Nota *E*).

36 (34). — PRIMERA RÉPLICA. — Algunos, para responder a la dificultad anterior, afirman que Santo Tomás no considera esta inspiración divina sino como ordenada a la realización de cosas extraordinarias que exceden a la actuación normal de las virtudes. Y tratan de probarlo por el argumento que establece el Santo Doctor, tomado del Filósofo en su *Moral a Eudemo*, en el capítulo de la "Fortuna": "No deben ser aconsejados por la razón humana

aquellos que son movidos por un instinto divino." De lo cual concluyen que los dones perfeccionan al hombre para realizar actos superiores a las virtudes.

Mas este raciocinio viene a aumentar la dificultad, porque el mismo Santo Doctor afirma que los dones se dan en todos los que tienen caridad (1-2, 68, 5, ad 1), y que son absolutamente necesarios para la salvación (ibíd., art. 2).

Las mociones extraordinarias e inspiraciones para la realización de obras trascendentes a los actos de las virtudes, ni se dan en todos los justos—pues muchos de ellos viven una vida de sencillez, que nada tiene de extraordinaria en su exterior—, ni son necesarias para la salvación, puesto que con la sola observancia de los preceptos divinos, mediante los actos de las virtudes, puede uno salvarse, como se ve en el contenido de todo el Decálogo, cuyo cumplimiento obliga a todos.

37. — RESPUESTA. — Las mociones extraordinarias podemos llamarlas tales, o *por razón de la materia* (que no es ordinaria o común), o *por razón del sujeto*, que por sí solo es incapaz de alcanzar todo lo necesario para la salvación, bien sea por los límites de su razón y gobierno, bien por la imposibilidad en que se encuentra de evitar todo lo que pueda impedir su consecución.

Para lograr la salvación no se exige la realización de obras extraordinarias por parte de la materia o del objeto (por ejemplo, la revelación de cosas extraordinarias). Si estas ilustraciones se dieran, en ello habría de verse la actuación del Espíritu Santo, como, por ejemplo, si uno, movido por el espíritu de fortaleza, no sólo atacara sin miedo a sus enemigos, sino que, inerme, con una sola mandíbula de asno en la mano, abatiera miles de hombres, como hizo Sansón cuando vino sobre él el Espíritu del Señor (*Jud.*, XV). Aquello fué, sin duda, un acto del don del Espíritu Santo.

38. — Pero aunque estas ilustraciones o acciones extraordinarias no sean en absoluto necesarias para la salvación, sin embargo se dan otras acciones o iluminaciones extraordinarias, que no lo son por recaer sobre cosas u objetos extraordinarios, sino por la debilidad e imperfección del sujeto, aun para obrar dentro del campo y materia de las virtudes. Y así, aunque la observancia íntegra y total de los preceptos de la Ley y las obras de las virtudes basten para la salvación, sin embargo, para que éstos puedan cumplirse debidamente y no desfallezcamos entre tantos obstáculos, el Espíritu viene en nuestro auxilio, socorre nuestra flaqueza por una moción superior a la norma de nuestra razón, y nos hace de esta manera cumplir los actos que, por otra parte, son ordinarios, y nos lleva hasta el puerto de salvación: "Tu Espíritu bueno me conducirá a la tierra de rectitud" (Salmo CXLII. Cf. 1-2, 68, 2, ad 1 et 3).

39. — SEGUNDA RÉPLICA. — Aún podría objetarse que, por lo menos, puede haber quien consiga la salvación sin sentir tales dificultades u obstáculos, los adultos que mueren recién bautizados y los niños bautizados que mueren inmediatamente después de haber alcanzado el uso de la razón. Luego aun para estas obras—extraordinarias por parte del sujeto—no son necesarios los dones del Espíritu Santo para salvarse.

40. — RESPUESTA. — Puede darse el caso excepcional de que alguien

se salve sin el ejercicio actual de los dones, por no darse ocasión para tal ejercicio, de igual manera que hay virtudes que no todos ejercitan por no presentarse la ocasión. Pero de esto no puede deducirse que las virtudes no sean —en absoluto y hablando con propiedad—necesarias. Basta que tanto las virtudes como los dones se requieran de suyo para la salvación, aunque accidentalmente, por falta de ocasión, no se dé en todos el ejercicio de algunas virtudes o dones. Sin embargo, siempre permanece la inclinación habitual a las mismas, como la presteza de ánimo para seguir estas mociones cuando se presente la ocasión y materia para ello. Y esto se halla también en los niños (Nota *F*).

41. — SEGUNDA OBJECIÓN. — La razón sobre que se fundan Santo Tomás y los teólogos de su Escuela para distinguir las virtudes de los dones, nos lleva a una distinción accidental, no específica y esencial.

Los dones—en el supuesto tomista—se diferencian de las virtudes por razón de la causa eficiente, por razón de una causa superior, para cuya moción deberá estar el móvil debidamente dispuesto. Pero esa causa eficiente posee una acción de orden extrínseco y accidental, no formal y esencial. De aquí que causas eficientes diversas pueden muy bien producir efectos de la misma especie: por ejemplo, el fuego puede producirse de otro fuego, por los rayos del sol o por frotación. Por tanto, la distinción entre dones y virtudes—fundada en una causa extrínseca—es puramente accidental.

42 (45). — RESPUESTA. — Los dones no difieren de las virtudes sólo por razón de la causa eficiente y motriz, sino también, y sobre todo, por su causa directriz y reguladora. Santo Tomás, al distinguir las virtudes de los dones por su misma definición, dice que aquélla es "una cualidad mediante la cual se vive rectamente" (1-2, 55, 4; 68, 1, ad 3), *qua recte vivitur*, pero *según la norma de la razón*. Y siendo esto lo que la distingue del don, habrá que definir a éste como una cualidad "mediante la cual se vive rectamente, *según la norma divina*, superior a la de la razón", que nos hace dóciles al Espíritu Santo, *como principio que es de gobierno y norma de actividad*. Tenemos, por tanto, una moción que capacita al hombre para seguir el instinto superior del Espíritu Santo, moción no sólo desde el punto de vista de la eficiencia e impulso de la misma, sino también *como norma y principio regulador de actividades*.

En esto coinciden las virtudes con los dones, porque las virtudes, particularmente las morales, disponen a obedecer a la razón, no sólo en cuanto causa impulsora, sino también como *norma moral* de acción. La razón no sólo mueve a la razón presentándole su objeto propio, sino también proporcionándole una regla a la que debe acomodarse, dándole con ello una orientación y dirección determinadas. De esta manera constituye el objeto formal de la virtud, que es el bien acomodado a las reglas de la razón.

43 (46). — De la misma manera, los dones son hábitos que disponen el entendimiento y la voluntad para seguir dócilmente el instinto del Espíritu Santo, que no sólo mueve, sino que además *regula* y acomoda el objeto para

constituirle objeto formal y especificativo de estos dones, que es el bien o la verdad, regulado y adaptado a la razón humana y a la dirección e ilustración divinas. Ilustración, ardor y afecto internos hacia las cosas divinas y fin último, de que nace una íntima penetración de las mismas y, con ella, un total abandono en Dios, según aquello del Profeta: "Arroja en el Señor todas tus ansiedades, y Él te sustentará: no dejará al justo en agitación perpetua" (Salmo LIV, 23).

Cuando la razón—fortalecida por las virtudes—titubea y fluctúa, este "arrojarse en el seno del Señor" para ser *dirigidos* por Él la vigoriza, sustenta y conserva, para no desfallecer: es lo que hacen los dones.

44 (42). — PRIMERA RÉPLICA. — Esta causa motriz superior no es eficiente, sino formal; una razón motiva y superior distinta.

45 (43). — En este supuesto, siendo sólo un motivo formal superior, se seguirá solamente que los dones del Espíritu Santo son virtudes superiores, pero de ningún modo que no sean virtudes.

46 (47). — RESPUESTA. — Esta causa reguladora más elevada o motivo superior produce una virtud más elevada, porque supera la medida de la razón, a la que nosotros llamamos *don* porque nos es concedido por encima de todo merecimiento, sin atender a la naturaleza de la razón humana. Puede llamarse *virtud* en un sentido genérico, como admite Santo Tomás (I-2, 68, 1), puesto que—como la virtud—es un hábito bueno que nos dispone para realizar el bien.

47 (43, continuación). — SEGUNDA RÉPLICA. — Santo Tomás considera los dones como una disposición en orden a la moción, pues debe existir proporción entre el móvil y la causa motriz. Si esta causa motriz se ha de entender en el sentido de causa formal y especificativa, no se necesitará disponer previamente al móvil para una moción más fácil, ya que en él existe una especificación o constitución formal, específica y esencial, correspondiente a la causa formal especificativa y motriz. Parece, pues, evidente que Santo Tomás habla aquí de una causa motriz eficiente, y no formal especificativa. No establece, por tanto, el constitutivo de una diferencia específica y esencial, sino accidental.

48. — RESPUESTA. — La virtud es una disposición que mueve a la facultad racional del hombre, no sólo eficientemente, sino de una manera reguladora y directiva. Aunque la voluntad se especifique por el objeto sobre que recae su dirección y norma, sin embargo se dispone mediante un hábito para ser regulada y ordenada por la razón que le propone aquel objeto especificativo.

Cuando falla la dirección o gobierno de la razón, interviene el instinto o moción del Espíritu Santo. Cuando se habla de una causa motriz, se ha de entender en el sentido de una causa reguladora y especificativa. Cuando decimos que a tal causa motriz no corresponde por parte del móvil una disposición, sino una constitución u organización, entendemos que corresponde una disposición constituída y especificada por el mismo objeto regulado; esta disposición es un hábito, y no una preparación para la introducción de una forma nueva, único sentido en que sería válida la objeción presentada.

49 (44). — CORROBORACIÓN DE LA RÉPLICA ANTERIOR. — No hay

razón ninguna para suponer que las mismas virtudes no dispongan suficientemente al sujeto para esta moción superior del Espíritu Santo, tratándose de virtudes morales infusas y teologales.

Los dones tienen el mismo objeto que las virtudes infusas; por ejemplo, la fortaleza como don y la fortaleza como virtud infusa; el consejo o prudencia como don y la prudencia, virtud infusa; el entendimiento, la ciencia y la fe. Para ser movido el hombre de modo superior y más elevado hacia ese objeto, no se exige una virtud, sino un modo más intenso y perfecto de obrar en la misma virtud. La virtud heroica y la común, la virtud de la vía purgativa y la virtud del espíritu ya purificado no difieren sino por razón de grados. ¿Por qué no hemos de decir lo mismo acerca del don y la virtud? La fortaleza y espíritu con que Sansón mató a mil hombres, sin otra arma que una quijada de asno, no es una virtud distinta de la fortaleza con que otros soldados ganaron batallas, sino la misma, en grado mayor, más excelente y apoyada en un auxilio más perfecto de Dios.

50 (49). — RESPUESTA. — No basta la disposición de las virtudes, aun de las infusas, para recibir la moción del Espíritu Santo: se requieren hábitos distintos, porque los dones se dan para suplir todo lo que no podemos realizar mediante la simple moción de la razón humana, aunque informada por las virtudes. Así, como las virtudes son limitadas y se especifican por el bien regulado y alcanzado por la razón, todo lo que disponga para alcanzar lo que excede el modo y la capacidad de la razón exige necesariamente un hábito distinto.

Lo que excede a la razón, o es por la sobrenaturalidad de la materia y del objeto sobre que recae la operación, o bien por el modo extraordinario con que se ejecuta. Las cosas y el fin sobrenatural no son conocidos en esta vida según la medida de nuestras limitadas facultades cognoscitivas. Conocemos y apetecemos estas cosas según nuestra capacidad y modo imperfecto de conocer. Aunque por la fe percibamos realidades de orden sobrenatural, y por la prudencia y virtudes morales infusas seamos gobernados y apetezcamos los bienes sobrenaturales, sin embargo, con la sola ayuda de la razón y de estas virtudes, el entendimiento no penetra estos misterios sino de un modo imperfectísimo, al modo de las cosas naturales. En muchas cosas el conocimiento natural falla y se necesita el razonamiento teológico, sujeto a mil opiniones, falacias y errores, o cierta luz e instinto celestial mediante el cual somos dirigidos por el Espíritu Santo.

51 — Concedemos que los dones y las virtudes tengan el mismo objeto, pero debemos entender esto en un sentido estrictamente material. A la afirmación de que para ser movidos de modo superior y más perfecto no se exige una nueva virtud, sino que basta la misma obrando con mayor intensidad y perfección, respondemos que es verdad si se trata de una actuación dentro de la línea y modo de operación propia de la razón humana en orden a cosas sobrenaturales. En este caso no se exige una virtud nueva: basta la misma en un grado superior de perfección e intensidad. Es el caso de las virtudes

heroicas de la vida purgativa y del alma ya purificada, que actúan dentro de los límites de la razón humana. Pero para ser movidos de un modo superior, *trascendente al modo humano de obrar*, y en aquellas cosas en que la razón y su norma no bastan, se requiere una virtud superior a toda virtud humana, a la que llamamos don, no sólo porque se nos comunica y concede gratuitamente para elevar nuestras facultades al orden sobrenatural, sino también, y sobre todo, porque suple a la potencia en aquello a que no puede llegar por sí sola.

52 (50). — Igualmente, la prudencia infusa se equivoca muchas veces al juzgar de las cosas sobrenaturales según un criterio humano. Este defecto necesita ser subsanado por cierto instinto divino o moción que la dirija y gobierne. A la voluntad y facultades apetitivas debe añadirse una disposición proporcionada para seguir la dirección del Espíritu Santo, que la razón humana no puede alcanzar mientras obre según el razonamiento y modo humano. Y si en el orden cognoscitivo este instinto divino suple muchos defectos, en la parte apetitiva suple también de un modo proporcionado las deficiencias de las virtudes morales, disponiéndonos a obedecer y seguir otra norma superior.

53. — Tal es la doctrina de Santo Tomás expuesta en las *Sentencias* (III, 34, 1, 1). Distingue allí las operaciones que son humanas por su materia u objeto, de las que lo son por el modo humano de realizarse. Los dones superan a las virtudes en cuanto al modo de obrar, pues éstas realizan sus obras de un modo humano. Respecto a las cosas divinas, es propio de la naturaleza humana no percibirlas sino por el espejo de las criaturas y por imágenes enigmáticas. Pero el don de inteligencia ilumina al alma sobre las cosas reveladas, para que el hombre, aun en esta vida, tenga un gozo anticipado de la futura manifestación. Y Santo Tomás (ibid., ad 3) extiende esta distinción hasta las mismas virtudes infusas, pues aunque substancialmente sobrenaturales, proceden en su operación según el modo humano: los dones, por el contrario, operan de un modo divino, imprimiendo una orientación y gobierno que traspasa toda regla y medida humanas, como veremos en los capítulos siguientes.

53. — TERCERA OBJECIÓN. — Las virtudes teologales pueden también dar lugar a acciones extraordinarias, independientes de la actuación de los dones, pues estas virtudes, como afirma Santo Tomás, son más perfectas y nobles que los dones (1-2, 68, 8).

La fe puede llegar a ser tan extraordinaria, que traslade los montes, y la caridad tan excelente, que mate como la misma muerte. De la fe se dice: "Si tuviéramos fe como un grano de mostaza, diríamos a este monte: Lánzate al mar, y se lanzará" (MAT., XXI, 21). Y no es que actúe con un don distinto de la misma fe. La caridad del que "entrega su cuerpo a las llamas por su amigo", y de la cual el mismo Señor ha dicho que nada hay más grande que ella, no procede por un don distinto de la misma caridad.

Por consiguiente, no existiendo obras de fe y de caridad, por muy perfectas que se las suponga, que no puedan esas mismas virtudes producir, es necesario

afirmar que los dones del Espíritu Santo no son necesarios para las obras extraordinarias de las virtudes teologales.

54 (56). — RESPUESTA. — En la materia propia de las virtudes teologales se dan también obras extraordinarias, para cuya realización existen dones paralelos o correlativos a esas mismas virtudes. A la virtud de la fe corresponden los dones de entendimiento y de ciencia (2-2, 8 y 9); a la esperanza, el don de temor (2-2, 19); a la caridad, el don de sabiduría (2-2, 19).

Sin embargo, los dones del Espíritu Santo no ayudan ni corresponden a las virtudes teologales como si fuesen superiores a ellas, sino como sus instrumentos. Sólo son superiores a las virtudes morales.

Las virtudes teologales son superiores a los dones porque nos unen a nuestro último fin, mientras que los dones disponen solamente las facultades del alma para movernos hacia el último fin, según aquello del Salmo: "Tu espíritu bueno me conducirá a la tierra de rectitud" (Salmo CXLII, 10); "Hace soplar los vientos y fluyen las aguas" (Salmo CXLVII, 18); y el *Cantar de los Cantares*: "Ven tú, oh Austro, a soplar en todo mi huerto, y espárzanse sus aromas" (IV, 16). Fluir, soplar, es moverse, y no reposo o adhesión al término, como algo ya conseguido.

En cambio, respecto a las virtudes que nos mueven hacia nuestro último fin, los dones son superiores a las virtudes intelectuales y morales, en cuanto a su misma razón formal, pues éstos nos mueven de un modo superior y en aquello en que flaquean las virtudes informadas por la sola razón.

55 (57). — Acerca de las virtudes teologales que nos unen inmediatamente al último fin, los dones no pueden tener superioridad en cuanto a la razón formal (1-2, 68, 8): puesto que el impulso del Espíritu Santo, al que nos someten los dones, está ordenado a esta unión que consiguen las virtudes teologales por sí mismas.

Pueden, sin embargo, los dones ayudar a las virtudes si los consideramos desde el punto de vista de su objeto material. El *don de inteligencia* hace penetrar los misterios de la fe no de un modo inmediato y en sí mismos, sino en cuanto a la credibilidad o conveniencia o sentido en que se proponen, separando y preservando de los errores, descubriendo los sentidos de la Sagrada Escritura y dando una intelección superior de las cosas que se deben creer. El Señor "les abrió el sentido para que entendiesen la Escritura" (Luc., XXIV, 45).

El *don de ciencia* nos hace discernir las causas y motivos de tal credibilidad, para excluir los errores, quedando así el entendimiento dispuesto y preparado para creer con mayor asentimiento y firmeza.

El *don de temor* nos hace conocer mejor nuestra pequeñez para refugiarnos en ella. Nos apremia a no presumir de nosotros mismos y a poner toda nuestra confianza en Dios.

La sabiduría juzga las cosas divinas por el gusto espiritual y experiencia de las mismas y nos ejercita con más fervor en la caridad.

Los dones sirven, por tanto, para aumentar la perfección y ejercitar las

virtudes teologales, preparando su objeto material y no excediendo, en su razón formal, la perfección de las virtudes teologales. Toda obra de fe o de caridad, por perfecta que sea, procede, en cuanto a su razón formal, de las virtudes teologales de fe y caridad; pero pueden, sin embargo, ser auxiliadas, en cuanto a lo material, por dones especiales que causan una realización más perfecta, que la razón que informa las virtudes ordinarias no puede alcanzar.

Los dones se distinguen, por tanto, de las virtudes teologales, aunque versen sobre el mismo objeto material o alguna condición particular del mismo, pues no lo hacen bajo la misma formalidad o luz, como expondremos más ampliamente en artículos sucesivos.

57 (54). — PRIMERA RÉPLICA. — Las virtudes morales tampoco parecen necesitar la ayuda de los dones. La fortaleza, por ejemplo, con que Sansón mató mil hombres, no traspasó la razón formal, el carácter específico de la virtud de la fortaleza, que mueve a resistir y vencer los peligros siempre que la razón o un especial instinto del Espíritu Santo muestre que tal acto es bueno. Tratándose de alguna obra grande y extraordinaria, se requiere un auxilio extraordinario. Pero es muy distinto necesitar un auxilio extraordinario que necesitar una virtud o un hábito específicamente distinto. Para realizar esas obras extraordinarias bastará una virtud ordinaria con un auxilio extraordinario.

¿Para qué se requiere un don especial, cuando un auxilio extraordinario basta? Y, en todo caso, para la realización de ciertas obras que rara vez se presentan y que sólo muy pocos hombres tienen ocasión de cumplir, no se ve la necesidad de poner hábitos especiales en todos los justos.

58 (59). — RESPUESTA. — No puede negarse que algunas obras de las virtudes morales exceden la norma y razón formal de la virtud gobernada por reglas de una prudencia asequible al raciocinio y entendimiento humanos. La razón formal y específica de la virtud moral se deduce de la norma que la gobierna. Y, así, donde hay distinta moralidad o norma de dirección y gobierno, hay también una virtud distinta. La norma que puede dar la razón humana ayudada por la virtud es imposible que pueda abarcar todo lo que en la vida del hombre pueda decir orden a la salvación. "Tímidos son los pensamientos de los mortales e inciertas nuestras providencias" (*Sap.*, IX, 14). Por eso, muchas veces es del todo necesario abandonarse a la providencia divina y regirse por su instinto, que es un gobierno superior, más seguro y más amplio que el nuestro.

Esta deficiencia para ciertos actos puede provenir de la pluralidad y magnitud de los objetos o de la pequeñez e impotencia del sujeto, incapaz de suyo de abarcar todo lo que con él pueda tener relación, incluso en el mismo orden de la naturaleza, pues aun para este mismo conocimiento natural ayudan los dones del Espíritu Santo.

(59). — Según esto, aquellas obras grandes, insólitas y extraordinarias que son posibles a nuestro afán, industria y discurso—aun tratándose de discurso teológico, que supone la fe sobrenatural—, cuales son las operaciones más intensas de las virtudes, no exceden los límites ni la especie de la virtud

moral humana, aunque sean las más excelentes dentro de su especie y requieran un concurso más excelente de Dios y un auxilio más perfecto y más intenso. Y es que siempre se apoyan en la razón formal limitada por nuestro afán, industria y discurso, aun siendo de orden sobrenatural, si de materia sobrenatural se trata.

Pero aquellas obras más excelentes y extraordinarias que no pueden ser alcanzadas ni reguladas por nuestro esfuerzo y raciocinio, sino que necesitan de un instinto y luz superior a la dirección e industria humanas, constituyen una moralidad diversa, porque requieren una dirección diversa y superior; y a ellas tienen que corresponder por parte de la voluntad algunos principios que inclinen a seguir esa norma en un plano superior de moralidad. Por ejemplo, si sólo consideramos las cosas a través de un criterio humano, Sansón es, sin duda, un temerario al atacar a mil hombres armado con una sola quijada de asno, y le sería absolutamente ilícito darse la muerte al derribar las columnas de la casa: como sería ilícito precipitarse al fuego, como hizo Santa Apolonia. Pero todas esas acciones eran en realidad de una licitud y bondad moral inatacables, dirigidas como estaban por una norma superior a la de la razón. Son acciones de una moralidad específicamente distinta.

(60). — SEGUNDA RÉPLICA. — No basta decir que esas obras extraordinarias se hallan por encima de toda dirección de la razón del hombre, porque cuando el hombre es movido hacia tales acciones, lo hace mediante la misma razón, fortalecida e iluminada por una luz particular del Espíritu Santo. Y para ello bastan las virtudes ordinarias.

61. — RESPUESTA. — Las obras que suponen una "moralidad" específicamente diversa de la de aquellas que son gobernadas por la razón humana, dependen necesariamente de virtudes proporcionadas y connaturales, que son los dones del Espíritu Santo.

Puede decirse, si se quiere, que en estas obras extraordinarias el hombre es también movido por la razón recta, a condición de que con ello se entienda una razón rectificada por una norma superior a la que procede del razonamiento y trabajo propios (incluso en materias sobrenaturales). Rectificación que varía la moralidad específica de las virtudes que informa esa norma.

(55). — TERCERA RÉPLICA. — Si estos dones se dan para la realización de obras extraordinarias que exceden la medida ordinaria de la razón y de la virtud, el hombre no podrá usar libremente de estos dones y disponer de ellos a su arbitrio, como lo confirma la experiencia. En efecto, no siempre que queremos obramos por los dones del Espíritu Santo.

Por consiguiente, la acción de los dones es igual a la de las gracias gratis dadas, obrando—como en los profetas—no por medio de hábitos sino por luces comunicadas transitoriamente (2-2, 171, 1). Venimos a ser instrumentos de Dios para realizar obras que exceden nuestra capacidad, y así Santo Tomás compara la acción de los dones a la de la causa instrumental (1-2, 68, 3, ad 2).

Finalmente, frente a los dones nos hallamos en una actitud más bien pasiva, siendo movidos por el Espíritu Santo, según dice el Apóstol: "Los que son

movidos por el Espíritu Santo, son hijos de Dios" (*Rom.*, VIII, 14). Testimonio que Santo Tomás usa para probar que los dones tienen por finalidad hacernos obedecer con prontitud a la moción del Espíritu Santo (1-2, 68, 1).

En resumen, si los dones se ordenan a realizar obras milagrosas, no los podemos considerar como hábitos permanentes, sino como gracias concedidas de un modo transitorio. Y si se les considera como hábitos, no exceden entonces la razón formal y medida de la virtud ordinaria.

62. —RESPUESTA. — Algunos autores responden a esta dificultad diciendo que las obras de los dones—sobre todo, cuando tienen por objeto algo exterior—son actos milagrosos y, por tanto, no podemos disponer de ellos a nuestro arbitrio. Y a la objeción de que en este caso no necesitamos hábitos para estas operaciones, pues el uso de los hábitos cae siempre bajo nuestra libertad, responden que esto sólo sucede tratándose de hábitos sometidos a la razón y gobernados por reglas ordinarias.

Pero, si fuera así, quedaría sin fuerza alguna el argumento establecido por Santo Tomás para probar que en nosotros el hábito de la profecía y de hacer milagros no se da en nosotros, fundándose precisamente en la razón de que no podemos profetizar ni hacer milagros cuando queremos (2-2, 171, 1 y 173).

63. — Nosotros respondemos que, según la doctrina de Santo Tomás (1-2, 68, 1 y 2), los dones no son hábitos por razón del instinto y moción del Espíritu, sino más bien por la docilidad con que a su acción nos sometemos y por ella somos movidos. Docilidad y disposición que debemos poseer de un modo habitual y permanente, aunque dependen en su ejercicio de una moción actual que no está en nuestro poder. De nosotros depende tener el corazón preparado para obedecer siempre y ser dóciles al Espíritu Santo, según aquello del Salmista: "Dispuesto está mi corazón, oh Dios; mi corazón está dispuesto: Cantaré y entonaré salmos en medio de mi gloria. Despierta, oh gloria..." (Salmo CVII, 2-3). Este despertar y hacer surgir la gloria no está en nuestras manos, pero nuestro corazón puede prepararse para armonizar con la voluntad de Dios, y no existe una armonía más excelente que la de aquel que decía: "Tú eres siempre el tema de mis cánticos" (Salmo LXX, 6).

64. — Que Santo Tomás compare la moción de los dones del Espíritu Santo a una moción instrumental, no es para identificar plenamente ambas acciones; sólo busca expresar la necesidad absoluta que tenemos de ser ayudados por un instinto actual y moción de Dios para realizar esas operaciones que sobrepasan las propias fuerzas. Y así, también se dice que somos instrumentos de ciertas obras sobrenaturales; aún más, que todas las creaturas, en su operación, como dice Santo Tomás, obran como instrumentos de Dios, por depender su acción de la moción actual de Dios. Pero, en la moción del Espíritu Santo, el principio de nuestra acción no es totalmente extrínseco, como sucede en las cosas inanimadas, sino un principio intrínseco de operación.

65. — Si por la acción de los dones nuestra actitud es más bien pasiva que activa, tal pasividad no tiene nada que ver con la pasividad de las cosas

inanimadas, sino que es un obrar activo bajo la influencia de lo divino, guiándones el mismo Espíritu Santo (Nota C).

66. — Al exponer, en los capítulos siguientes, cada uno de los dones, estudiaremos su razón formal, su naturaleza y su diferencia de las virtudes; cómo se distinguen los dones intelectuales de la fe; los apetitivos, de las demás virtudes, ateniéndonos en ello a su diversa razón formal.

NOTA D

EL MODO NORMAL DE OBRAR LOS HÁBITOS INFUSOS

La vida mística se caracteriza por el modo divino de nuestros actos. Todos los místicos nos dan testimonio de ese carácter sobrenatural que por experiencia interna advierten en sus operaciones, el cual los hace superiores a todo lo que por propio esfuerzo pudieran alcanzar. Sin investigar teológicamente de dónde proviene ese carácter o modo sobrenatural—cosa que a los místicos no les compete ni les interesa—, distinguen perfectamente esos actos de los puramente ascéticos, realizados por propia industria, por propio esfuerzo, según sus modos rastreros. En los actos puramente ascéticos, por lo mismo que tienen un modo natural y humano, no se puede discernir por los datos de la experiencia, si proceden de un principio sobrenatural y son en sí mismos sobrenaturales, o nacen exclusivamente de nuestras facultades naturales, siendo ellos naturales en toda su integridad. El modo, pues, de los actos es el que revela su carácter sobrenatural y el que distingue la ascética de la mística, aunque también los actos ascéticos sean fundamentalmente sobrenaturales.

Esto nos plantea una cuestión de la mayor actualidad. Si el modo propio de obrar los hábitos infusos es el humano, la ascética será lo normal de la vida cristiana, quedando la mística relegada a la categoría de las cosas extraordinarias. Por el contrario, si lo propio de los hábitos sobrenaturales es el modo de obrar sobrenatural y divino, la mística será cosa enteramente normal, mientras que la ascética pura tenemos que considerarla como algo imperfecto en la vida de la gracia.

Modernamente se ha querido resolver la cuestión atribuyendo a

los dones del Espíritu Santo actos dobles, específicamente distintos: unos al modo humano y otros al modo divino, poniendo los primeros como normales y corrientes, y los segundos como cosa excepcional y extraordinaria. Pero esto complica más las cosas y no resuelve nada.

Para estudiar fundamentalmente la cuestión, en gracia principalmente a aquellos que no estén muy versados en las doctrinas escolásticas, tenemos que empezar por exponer someramente la noción de hábitos.

a) QUÉ SON HÁBITOS. — Llámanse hábitos ciertas cualidades del ser, que le modifican y disponen, ya en orden a sí mismo, ya en orden a otra cosa. Mas han de ser cualidades permanentes *(difficile moviles)*, lo cual los distingue de las simples disposiciones, que son cualidades transeúntes. Un avaro puede, en un momento dado, hallarse dispuesto a dar una limosna, porque le ha conmovido la miseria de un indigente. Mas eso no llega a hábito; es una simple disposición, porque no tiene arraigo ni permanece en él de una manera constante, teniendo más bien el hábito contrario.

Los hábitos dicen primariamente orden al ser, al cual modifican en un sentido determinado. Mas como todo ser se ordena a la operación, que es su última perfección, y la operación se acomoda a la condición del ser que la produce *(operari sequitur esse)*, de ahí que todo hábito, de alguna manera, tiene que incluir cierto orden a la operación. No se concibe un ser enteramente inactivo, y su operación es el índice que señala la condición del ser en sí mismo. Por eso los hábitos dicen orden a la operación, lo mismo que el ser a quien disponen y cualifican.

Mas hay seres que no son inmediatamente operativos, cuales son las substancias, las cuales obran por medio de sus facultades o potencias; y otros que en su misma naturaleza implican orden al acto, como son las facultades del alma. Así, la substancia del alma, aunque dice orden a la operación como todo ser, mas ella inmediatamente no obra. En cambio, el entendimiento no tiene más razón de ser que producir su acto de entender, pues en eso consiste su misma naturaleza. De aquí proviene la primera división de los hábitos. Aquellos que tienen por sujeto un ser que no es inmediatamente activo, se llaman hábitos *entitativos*, cuales son la salud o la hermosura, que disponen al sujeto en sí mismo. Mas los que tienen por sujeto un ser

cuya naturaleza implica necesariamente orden a la operación, se llaman hábitos *operativos*, porque toda su razón de ser consiste en modificar las potencias para obrar en un sentido determinado. Tal sucede con el hábito de la ciencia, por ejemplo, que modifica al entendimiento para que entienda lo que sin él difícilmente podría entender. A éstos generalmente nos referimos cuando se habla de hábitos sin otro determinante.

Tres condiciones se requieren para que existan hábitos en un sujeto: 1.° Que el sujeto esté en potencia para otra cosa, conviene a saber, que pueda ser algo distinto de lo que es, como el ignorante puede llegar a ser sabio, y el enfermo puede llegar a estar sano y robusto. Por este motivo, el que tiene la plenitud del ser en acto, sin mezcla alguna de potencia o posibilidad para ser otra cosa, como Dios, no puede ser sujeto de hábitos.—2.° Que esa potencia pueda ser determinada de distintas maneras o en distintos sentidos, como el entendimiento puede ser determinado para conocer unas ciencias u otras, y aun para adherirse al error; y la voluntad puede estar dispuesta para la práctica de la virtud o el seguimiento del vicio. Por esta razón, tampoco pueden ser sujetos de hábitos los seres que están determinados para una cosa sola, como los seres inanimados.—3.° Que concurran varias cosas para disponer al sujeto en orden a una de aquellas para las cuales tenía posibilidad, como para el hábito de la ciencia concurren muchas verdades, y para el hábito de la virtud muchos actos, y para el hábito de la salud muchos humores. Por eso, las cualidades simples no son propiamente hábitos.

De aquí se desprende que los hábitos son patrimonio de los seres que ocupan un lugar intermedio en la escala de la perfección, y particularmente del hombre, que puede ser y no ser muchas cosas y estar dispuesto para obrar de muy distintas maneras. Los seres inferiores tienen su naturaleza dispuesta para obrar siempre de un modo determinado; y el Ser Supremo carece de toda potencialidad para recibir disposición alguna, pues su ser y su obrar se identifican. Éstos, por tanto, no pueden ser sujetos de hábitos (Cf. I-II, q. 49).

b) ESPECIFICACIÓN DE LOS HÁBITOS. — Tres principios de distinción asigna Santo Tomás para los hábitos:

1.° En primer lugar, son los hábitos ciertas cualidades o formas del ser o de la potencia, y, como las demás formas, pueden tener por

principio de distinción el mismo principio activo que los produce. Este principio, sin embargo, sólo nos da una distinción genérica de los hábitos, porque como el principio activo puede determinarse de distintos modos, puede igualmente producir hábitos de especie distinta. Así sucede con las potencias del alma que tienen un objeto universal, como el entendimiento, que tiene por objeto la verdad y puede producir los hábitos de distintas ciencias, o la voluntad, que tiene por objeto el bien y puede tener varias virtudes; porque ese objeto universal comprende muchos objetos especiales. Y si la potencia no puede determinarse sino de un solo modo, entonces tampoco puede ser sujeto de hábitos.

2.° Considerados los hábitos en cuanto tales, dicen, ante todo, orden a la naturaleza del ser; y éste es un nuevo principio de distinción, según que impliquen una relación de conveniencia o de no conveniencia con esa misma naturaleza. Si son convenientes a la naturaleza del ser, serán hábitos buenos; y malos cuando sean disconvenientes. Y también puede considerarse la distinción por razón del término al cual se refieren, pues distintos tienen que ser los hábitos que disponen convenientemente en orden a la naturaleza humana, de los que disponen en orden a la participación de la naturaleza divina, cuales son los hábitos sobrenaturales. Mas tampoco este principio, en la generalidad de los casos, nos da una distinción específica, sino solamente genérica, ya que puede haber muy diversas relaciones de conveniencia o disconveniencia con la misma naturaleza.

3.° Lo que propiamente especifica los hábitos es su relación al acto, el cual constituye su término y su objeto. Limitándonos a los hábitos operativos—que son los que aquí nos interesan—, el hábito no tiene otra razón de ser que concretar y determinar la potencia para producir actos de un orden determinado, encarrilando en este sentido especial su actividad psíquica. El acto es el fin del hábito, y, como tal, constituye su forma, pues en todas las cosas operables, la forma se recibe del fin. Ese fin o esa forma es lo que constituye al ser en su propia naturaleza, lo que le hace ser lo que es y no otra cosa distinta; es, por tanto, lo que le constituye en su propia especie. Los hábitos, por consiguiente, que tienen por fin y término el acto, no pueden constituirse ni especificarse propiamente sino por sus actos respectivos, que son toda su razón de ser.

Es esta doctrina tan trillada por los escolásticos y tan repetida

por el Aquinatense, que apenas se comprende cómo a algún autor moderno se le haya ocurrido afirmar que un mismo hábito, específicamente uno, puede tener dos actos de distinta especie, y aun tener la osadía de atribuir su error al Doctor Angélico. Eso sería lo mismo que afirmar que un ser puede tener dos formas substanciales específicamente distintas, puesto que el acto es la forma del hábito, como queda expuesto. De donde se seguiría una flagrante contradicción: tal hábito, por hipótesis, sería específicamente uno, porque así se le supone: y, al mismo tiempo, sería específicamente dos, porque tendría dos formas específicamente distintas, que son los dos actos de especie distinta a los cuales se ordena.

Ahora bien; supuesta esta base inconmovible de que los hábitos se especifican por sus actos, es preciso avanzar un paso más indagando cómo se especifican los actos, pues ésa será finalmente la especificación de los hábitos mismos.

Los actos, según Santo Tomás y todos los escolásticos, se especifican por sus objetos formales. Es la misma teoría general del caso precedente. El objeto es el término y fin del acto y, por consiguiente, el que da al acto su forma y su ser específico. No es posible encontrar para el acto otro principio propio de especificación.

Mas no se trata aquí del objeto material, que puede ser múltiple sin cambiar la especie del acto, sino del objeto formal, que es el que da la unidad específica. Para el acto de hurtar es indiferente que se haya hurtado un buey o un caballo, aunque son seres específicamente distintos, porque constituyen sólo el objeto material del acto: lo formal del objeto consiste en ser cosa ajena, que es lo que específicamente constituye el hurto. De este modo, puede muy bien un solo hábito producir actos materialmente distintos, aun en especie, si se consideran en su ser físico: pero no distintos formalmente, porque el objeto formal siempre tiene que ser uno. Dar de comer al hambriento y vestir al desnudo, son actos bien distintos en su ser físico, con objetos materiales específicamente distintos; mas ambos proceden de un mismo hábito, que es la virtud de la misericordia, la cual tiene por objeto formal socorrer al miserable: y así, son actos de una misma especie moral, aunque parezcan tan diversos.

La confusión entre el objeto material y el objeto formal de los actos es lo único que puede dar origen al error de que un solo hábito pueda tener varios actos específicamente distintos. Bien puede tener-

los si se consideran los actos solamente bajo su aspecto material; mas de ningún modo si se consideran por su objeto o razón formal, que es como únicamente dicen orden al hábito. Digámoslo con las palabras del mismo Angélico Doctor: "Así como una potencia, siendo una, se extiende a muchas cosas en cuanto convienen en cierta unidad, esto es, en cierta razón general del objeto; así también el hábito se extiende a muchas cosas en cuanto se refieren a una sola, que es la razón especial del objeto, o del principio, o de la naturaleza, como es manifiesto por lo que se ha dicho. Si, pues, consideramos el hábito según las cosas a que se extiende *(objetos materiales)*, encontramos en él cierta multiplicidad. Mas, como aquella multiplicidad está ordenada a una cosa a la cual principalmente mira el hábito *(objeto formal)*, de ahí que el hábito es una cualidad simple, no constituída por muchos hábitos, aunque se extienda a muchas cosas" (I-II, q. 54, a. IV). Efectivamente, si un hábito pudiera tener dos actos específicamente distintos, tendría que ser una cualidad compuesta.

Y nótese bien la diferencia entre la potencia y el hábito por razón de su objeto formal, pues cuando Santo Tomás nos habla de la potencia, le asigna una razón "general" o genérica; y cuando nos habla del hábito, le señala una razón "especial" o específica; palabras que el autor aludido omite en la traducción del mismo texto, para sacar como consecuencia que, si la potencia puede tener varios actos específicamente distintos, no hay por qué negar esa misma posibilidad al hábito. La razón es completamente distinta. El objeto de la potencia es genérico, y un género siempre tiene que abarcar diversas especies; mas el objeto del hábito es específico o "especial", con especie átoma, puesto que el hábito no es cualidad compuesta y, por tanto, jamás podrá dividirse en especies diversas, ni él ni sus actos propios.

Bastaría lo dicho si el aludido autor no adujese para comprobar su error algunos textos del Angélico, torcidamente interpretados. Efectivamente, el Doctor Común enseña que las virtudes infusas, lo mismo que los dones, permanecerán en el cielo—fuera de la fe y la esperanza—con su propia especie, aunque tendrán actos diferentes, porque "no toda diversidad de actos demuestra la diversidad de hábitos" *(Quaest. Disp., De virt. card., q. única, a. II' ad 6)*. Este testimo-

nio, entre otros, se pone como "definitivo", en contra de nuestra doctrina.

Parécenos que el aludido autor ha leído mal a Santo Tomás. Si lo hubiera leído bien, vería que, no sólo no prueba nada a su favor, sino que es una confirmación y aplicación de la doctrina que hemos expuesto.

La condición terminante que Santo Tomás requiere en ese lugar citado (Q. D., q. ún., a. IV)—lo mismo que siempre que habla de este particular—para que un hábito pueda tener varios actos diferentes, es que estos actos estén ordenados entre sí respecto del último, o de uno común, que es propiamente el que especifica al hábito, siendo los demás diversos sólo por su objeto material. Así escribe: "Cuando lo último adonde alcanza la virtud difiere en especie (de los actos precedentes), con tal que esté contenido en la misma serie de movimiento, de tal modo que por el uno se llegue al otro, el acto es de diferente especie, pero la virtud permanece la misma; como el acto de fortaleza se deriva a una cosa antes de la batalla, y a otra durante la batalla, y a otra en el triunfo; por lo cual son actos de distinta especie acercarse a la batalla, y permanecer firme en ella, y gozar, una vez alcanzada, la victoria; pero la fortaleza es la misma" (Ib.). Y aún pone el Santo otro ejemplo: "Una especie de movimiento es la fundamentación de una casa, que se termina con los cimientos; y otra la erección de las columnas (o paredes); y otra la edificación completa; sin embargo, el arte edificatoria es una misma y única, la cual es principio de estos tres movimientos" (Ib.).

¿Qué quiere decir todo esto? Lo que hemos dicho anteriormente Un hábito puede tener muchos actos materialmente distintos, aun en especie, porque tienen objetos materialmente distintos, como poner los cimientos y poner el techo de una casa; pero esos mismos actos han de estar enlazados en algo común, que es lo que da unidad formal a todos esos actos y lo que constituye su objeto formal, el cual reduce a una sola especie todos esos actos tan diversos, que es la misma especie del hábito. Poner los cimientos y poner el techo, si se consideran aisladamente, son actos específicamente distintos y supondrían hábitos también distintos; mas si se consideran en orden a la edificación de la casa, pertenecen al mismo hábito del arte arquitectónica y son engarzados en una sola especie formal y transcendente. Para quien tenga algún conocimiento de lo que es objeto formal y objeto mate-

rial, lo mismo de los actos que de los hábitos, no puede quedar lugar a duda.

Fiel a estos principios, es como Santo Tomás defiende que las virtudes infusas, lo mismo que los dones, permanecen en el cielo con actos diferentes, porque los actos de acá son como disposición para los de allá y a ellos se ordenan, coincidiendo, por lo tanto, en su objeto formal, aunque la materia sea diferente. Mas no admite lo mismo para las virtudes adquiridas, porque sus actos, en sí mismos, no están ordenados a la gloria futura, y así, necesariamente desaparecen faltando la materia propia de sus actos.

Queda, pues, de manifiesto que los hábitos se especifican por los objetos formales de sus actos respectivos, y como objeto formal no hay más que uno, uno solo es también el acto de cada hábito formalmente considerado, aun cuando pueda tener muchos actos materialmente distintos. Así, los dones, que tienen por objeto formal acomodar nuestros actos a la regla del Espíritu Santo (I-II, q. 68, a. II), lo cual les imprime un modo divino, en manera alguna pueden tener dos actos de especie diferente, a no ser por razón de la materia, que puede ser tan diversa.

c) HÁBITOS NATURALES Y SOBRENATURALES. — Los hábitos, ante todo, disponen en orden a la naturaleza del sujeto. Pero en el hombre hay una naturaleza, que es la humana, y una sobrenaturaleza, que es la participación de la naturaleza divina, para poder gozar de la misma bienaventuranza de Dios, que es el fin a que está destinado. Necesita, por consiguiente, dos géneros de hábitos: unos que le dispongan en orden a su propia naturaleza, y otros que le dispongan en orden a la participación de la naturaleza divina. Estos últimos necesariamente tienen que ser sobrenaturales y, por tanto, infundidos por Dios en el alma, porque nadie puede darnos esa participación de la naturaleza divina más que sólo Dios (hábitos infusos *per se*).

Y hay una diferencia esencial respecto de sus actos con los de los hábitos precedentes, porque aquéllos no nos dan la posibilidad de ejecutar el acto, que de suyo puede ser ejecutado por la potencia solamente, sin que sea determinada por el hábito respectivo; sino sólo el que pueda ser ejecutado con prontitud, facilidad y deleite *(prompte, faciliter et delectabiliter)*. Mas los sobrenaturales dan al mismo tiem-

po el poder o facultad de ejecutar el acto correspondiente, porque es imposible que la potencia natural por sí sola pueda emitir un acto sobrenatural, por mínimo e imperfecto que sea.

Y hay otra diferencia en cuanto a su crecimiento; porque nuestros actos son la causa plena y adecuada de que los hábitos naturales crezcan y se desarrollen en nosotros; mas, tratándose de hábitos sobrenaturales, nuestros actos sólo hacen disponer físicamente al sujeto para recibir de Dios el aumento y merecer que Dios los aumente de hecho.

Son hábitos sobrenaturales la gracia, la virtudes infusas y los dones. La gracia es hábito entitativo, que se recibe en la misma substancia del alma y la dispone en orden a la naturaleza divina, de la cual es una participación física y formal. Ella no es inmediatamente operativa, sino que obra por medio de las virtudes y de los dones, que se reciben en las potencias del alma, modificándolas sobrenaturalmente en su ser y en sus actos. Y como las potencias del alma están virtualmente contenidas en su substancia, así las virtudes y los dones están virtualmente contenidos en la gracia.

Esto es importantísimo tenerlo en cuenta, por las consecuencias que de aquí se derivan. La más alta perfección, lo mismo de las virtudes que de los dones, bien sea en cuanto a los hábitos mismos o bien en cuanto a sus actos, está germinalmente contenida en la gracia y en su desarrollo normal. La santidad, por lo tanto, bajo todos sus aspectos y con todos sus adyacentes, es el desarrollo normal de la gracia en la vida cristiana. Y desarrollo normal de la gracia es la vida mística, que consiste en la actuación habitual y constante de los dones del Espíritu Santo; y la contemplación (infusa), aun en sus formas más elevadas, porque es el acto propio de los dones intelectivos. La misma gloria no es más que el florecimiento normal de la gracia al llegar a su término, al cual se ordena todo lo demás.

Esa es la razón por la cual, al mismo tiempo que la gracia, se infunden en el alma todos los demás hábitos sobrenaturales de virtudes y de dones, aun cuando éstos últimos no pueden actuar todavía por la mala disposición del sujeto, como sucede con las potencias del alma, que no pueden actuar mientras el organismo humano no alcanza cierto grado de desarrollo y perfección. Por eso, en la vida cristiana, al florecimiento místico que se alcanza por los actos de los dones, comúnmente precede un período ascético, en que el organismo

espiritual inicia su evolución progresiva por la práctica de las virtudes según la regla de la razón, aunque regla imperfectísima para regular virtudes divinas.

Y, por esa misma razón, cuando se pierde la gracia por el pecado mortal, perecen todos los demás hábitos sobrenaturales, que de ella nacen y en ella se fundan, como las potencias en la substancia del alma; a no ser la fe y la esperanza, que pueden permanecer aún, de una manera informe, precisamente por la imperfección esencial que en sí encierran.

Y esto señala una diferencia muy importante entre los hábitos naturales y los sobrenaturales. Los naturales no se adquieren por un solo acto, ni se destruyen por un solo acto contrario, sino que requieren sucesión de actos para adquirirse o para extinguirse. Así, las virtudes adquiridas permanecen en el alma aun después de cometido un pecado mortal y no desaparecen hasta que, por la repetición de actos, se venga a engendrar el vicio contrario. En cambio, los hábitos sobrenaturales, así como Dios los infunde con un solo acto, así por un solo acto de la criatura pueden desaparecer, si ese acto es tal que corte el canal por donde se nos comunicaban, esto es, que romba nuestra unión de amistad sobrenatural con Dios.

Mas parece que a los dones del Espíritu Santo no les cuadra perfectamente la noción de hábitos. Tratándose de hábitos operativos, Santo Tomás defiende que podemos usar de ellos cuando queremos, que es esencial a tales hábitos el que estén sometidos a nuestro dominio en cuanto a su ejercicio (I-II, q. 50, a. III ad 2, et alibi). Mas los dones del Espíritu Santo no actúan en nosotros cuando queremos, sino cuando Él quiere movernos por mediación de ellos. Parece, por consiguiente, que no pueden considerarse como verdaderos hábitos.

Para resolver esta dificultad, hemos de considerar que todo hábito primariamente *(primo et per se)* dice orden a la naturaleza del sujeto en que reside, como se ha dicho anteriormente. Según esto, el fin inmediato de los dones es hacer que las potencias del alma puedan ser movidas sobrenaturalmente por el Espíritu Santo, no sólo en cuanto a lo esencial de la obra, sino en cuanto al modo de la operación. Los dones, pues, no son hábitos operativos en el sentido pleno de la palabra y a la manera de otros hábitos, porque ellos no confieren a las potencias el poder obrar de ese modo sobrenatural, sino el

poder *ser movidas*, esto es, cierta movilidad o pasividad para recibir las mociones divinas y seguirlas dócilmente. Y en este sentido, cae bajo nuestro dominio el uso de los dones, porque podemos prestarnos a seguir las mociones divinas con toda ligereza y docilidad, o resistir a ellas, no haciendo uso de los dones. Los dones, por consiguiente, en su actuación propia—que es la de dejarse mover por el Espíritu Santo—dependen de nuestro libre albedrío, como los demás hábitos. Siendo ellos de condición pasiva, no han de estar sometidos activamente a nuestra voluntad, porque eso sería destruirlos; sino en la pasividad propia de su naturaleza, y eso basta para salvar su condición de hábitos.

Y esa pasividad propia de los dones, basta también para explicar el hecho de que algunos, por mucho que se dispongan, no consiguen que ciertos dones actúen en ellos, por lo menos de una manera clara y manifiesta. El Espíritu Santo es el dueño de su actividad, y nosotros sólo somos dueños de seguirle o no seguirle. Mas no por eso deja de ser normal en la vida cristiana la actuación de todos los dones, por más que en algunas almas, aunque se dispongan convenientemente, no actúen todos sino en la medida que sea necesario para su salvación. Así, la contemplación, que es acto de los dones intelectivos, es normal en la vida cristiana, aunque Dios la da cuando quiere, como quiere y a quien quiere; por más que es bien raro que se la niegue a quien halle debidamente dispuesto.

No están, pues, en lo cierto los que piensan que la contemplación es cosa extraordinaria sólo porque depende de Dios el concedérnosla. En ese caso, también sería cosa anormal y extraordinaria la gracia, como todo lo sobrenatural.

d) EL MODO HUMANO Y EL MODO DIVINO. — Se considera como nota característica de los dones el modo divino o sobrenatural de sus actos. Por no entender este modo, también se han divulgado modernamente algunos errores, y es preciso exponer su teoría para que el error se desvanezca.

Hay un modo intrínseco y esencial, y otro modo extrínseco y accidental. Este último es mudable y no nos interesa para el caso presente.

El modo esencial de una cosa corresponde al ser de la misma y pertenece a su constitutivo formal. En este supuesto, los hábitos in-

trínsecamente sobrenaturales, cuales son la gracia, las virtudes infusas y los dones, tienen que tener un modo de ser sobrenatural, como ellos mismos. Pero éste es el modo de ser *(modus essendi)*, y cuando hablamos del modo sobrenatural de los dones, nos referimos al modo de obrar *(modus operandi)*.

Ahora bien; el modo de obrar de una cosa debe corresponder al modo de ser de la cosa misma, porque la operación siempre se acomoda al ser operante *(operari sequitur esse)*. Cada uno obra según lo que es. Comparemos, pues, el modo de operación de los hábitos sobrenaturales con su modo de ser sobrenatural.

La gracia es un hábito intrínsecamente sobrenatural, pero es un hábito entitativo, que no dice orden inmediato a la operación, sino que tiene que obrar mediante otros hábitos. Ella, pues, en sí misma, no tiene modo de operación, ni divino ni humano, porque no es inmediatamente operativa. Es un error, por consiguiente, afirmar—como afirma algún autor moderno—que la gracia tiene un modo humano, porque su modo de ser es divino y sobrenatural, y su modo de obrar ni divino ni humano, porque ella no obra inmediatamente. Falsa es, por tanto, la consecuencia que el indicado autor pretende sacar de su afirmación: conviene a saber, que el modo divino de los dones no está incluído en las virtualidades de la gracia, y así, la mística tiene que ser algo anormal y extraordinario en la vida cristiana.

Mas no sólo no se sigue esa consecuencia, sino que precisamente se sigue la contraria. Como todo hábito, de algún modo, dice orden a la operación, y la operación necesariamente sigue al ser, un hábito que tiene un modo de ser divino, por fuerza ha de producir actos al modo divino, sea mediata o sea inmediatamente. Si produce actos al modo humano, tales actos serán inadecuados a su ser divino, serán imperfectos, como son imperfectos los actos del niño, que es un ser racional, antes de alcanzar el uso pleno de sus facultades mentales. De donde se sigue que los actos al modo divino son los propios de la gracia, los adecuados a su naturaleza divina: y la vida mística, que se caracteriza por ese modo divino y sobrenatural, es la vida normal de la gracia en su pleno desenvolvimiento. La pura ascética, con su modo humano, desnaturaliza la acción de la gracia, revistiéndola de un modo mezquino que no le corresponde.

A esta misma consecuencia llegamos analizando los hábitos de las virtudes. Las virtudes infusas son también hábitos intrínsecamente so-

brenaturales. Correspóndeles, por lo tanto, un modo de obrar sobrenatural. Mientras no alcancen ese modo sobrenatural y divino, sus actos son también imperfectos e inadecuados.

Eso precisamente es lo que vienen a darles los dones, que son como complementarios de las virtudes. Mientras ellas obren reguladas por la razón, obrarán al modo humano, porque esa regla imprime su forma y su modo esencial a la operación misma. Producirán, por tanto, actos de forma y modo humanos y naturales, siendo ellas sobrenaturales y divinas. Es una regla inadecuada a los actos que regula, y por eso los actos resultan también inadecuados a los hábitos de donde proceden. Esto es, que en los actos puramente ascéticos, las virtudes infusas obran como constreñidas, degradadas de su categoría sobrenatural en cuanto a la forma del acto, por la misma regla natural y humana que le regula. No son, pues, los actos puramente ascéticos y al modo humano los propios de las virtudes infusas.

Mas viene el Espíritu Santo a constituirse Él mismo en regla de nuestros actos, moviendo nuestras facultades mediante sus dones; y entonces esos mismos actos de las virtudes se subliman, alcanzando la forma y modo divinos que les corresponden, por la norma que les regula. Por eso, los dones no tienen acto alguno independiente de las virtudes, sino que obran siempre sobre la materia de las virtudes, ennobleciendo y perfeccionando sus actos y elevándolos a la categoría del modo sobrenatural que les compete por proceder de hábitos sobrenaturales. Tal es la función propia de los dones.

En consecuencia, el modo propio de obrar de las virtudes infusas es el modo divino, el modo místico, y siempre que con ellas obramos al modo humano, empequeñecemos sus actos, los desfiguramos, encerrándolos en un molde enteramente inadecuado a su naturaleza divina. La mística, por lo tanto, es lo verdaderamente normal de la vida cristiana, lo que reclaman de consuno la naturaleza de la gracia y de las virtudes infusas en cuanto hábitos sobrenaturales; y la pura ascética no es más que el período de preparación mientras los dones no pueden obrar confiriendo a nuestros actos el modo divino, por las resistencias que encuentran en el sujeto. Si la mayoría de los cristianos no salen de este período de preparación, no se sigue otra consecuencia más que la que es a todos manifiesta: que la mayor parte de los cristianos no salen nunca de imperfectos.

Cuando se dice, pues, que el modo de obrar de las virtudes es el

modo humano, no queremos decir que ese modo sea propio de su naturaleza divina, sino que les viene del sujeto en que residen *(materia in qua)*. Mas ellas no pueden desprenderse de ese modo, que les viene de su acomodación a la regla de la razón humana, mientras el Espíritu Santo no se constituye en regulador de las mismas mediante sus dones, que vienen a ser, por tanto, el complemento necesario de ellas.

Ese modo divino de obrar de los dones es un modo esencial, que los especifica. Entra, por lo tanto, en su objeto formal, que es precisamente la adecuación a la regla del Espíritu Santo (I-II, q. 68, a. II). Por eso, está muy equivocado el autor varias veces aludido cuando afirma que el modo de obrar no pertenece al objeto, y por eso puede un solo hábito, especificado por el objeto, tener dos actos de especie distinta, especificados por el modo. El mismo objeto formal que especifica al hábito, especifica también al acto. ¿Cómo podría ese modo ser esencial y específico, si no entra en el objeto formal, que es el que da la forma y el ser, lo mismo al acto que al hábito? Si ese modo le viniera de fuera y no de su objeto formal, ya no sería modo esencial, sino accidental, y entonces tampoco constituiría actos de distinta especie.

En fin, venimos a parar a la misma confusión del objeto material con el objeto formal. Los dones pueden tener actos de muy distinta especie atendiendo a su objeto material, pues un solo don puede comprender la materia de varias virtudes; pero nunca atendiendo al objeto formal, que es el que propiamente especifica. Y si es verdad que dentro de un mismo objeto formal caben otros varios como partes sujetivas del mismo, éstos no sólo diversifican específicamente los actos, sino también los hábitos, que corren siempre parejos. Así, el objeto formal de los dones, que hemos dicho consistir en que nuestros actos sean regulados por el mismo Espíritu Santo, es un objeto genérico que comprende varios hábitos específicamente distintos, con sus actos correspondientes, cuales son los siete dones conocidos. Son distintas especies contenidas bajo un género común. En esto no hay dificultad alguna. Mas siempre que hay diversidad específica de actos, hablando en sentido formal, tiene que haberla igualmente de hábitos, porque uno mismo es el objeto formal que a unos y otros especifica.

CONCLUSIÓN.—De lo dicho se derivan dos consecuencias: 1.ª Que la suposición de un doble acto, específica y formalmente distinto para

un solo hábito, destruye por su base toda la teoría aristotélico-tomista de los hábitos en el orden filosófico.—2.° Que esa misma suposición, aplicada a los dones, descuartiza, por decirlo así, el organismo sobrenatural de la gracia y de la vida cristiana y desnaturaliza el ser de la gracia y de las virtudes infusas.

Mas queremos anotar una tercera consecuencia más especial; y es, que siembra la confusión en la doctrina teológica de las virtudes y de los dones.

Ya se ha visto que el modo humano o divino de obrar proviene de la regla a la cual se acomodan los actos: si se acomodan a la regla de la razón, tendrán un modo humano; si se acomodan a la regla del Espíritu Santo, tendrán su modo divino. En esto precisamente se distinguen las virtudes y los dones, porque las virtudes, por sí solas, no pueden trasponer la regla de la razón, que las mueve a la operación y les imprime su modo; mas los dones, siendo actuados por el Espíritu Santo, alcanzan el modo divino por fuerza de su propulsor.

Ahora bien: si suponemos que los dones pueden tener también un modo humano, nos encontramos con un triple inconveniente: *a*) Que destruimos la naturaleza de los dones, que consiste en ser regulados en su actuación por el Espíritu Santo y en el modo divino de sus actos.—*b*) Que no tenemos manera de distinguirlos de las virtudes, pues el modo humano y la regla humana de su actuación serían comunes a unos y a otros.—*c*) Que no tendríamos necesidad de virtudes infusas, las cuales serían completamente inútiles, pues los dones se extienden a toda la materia de las virtudes y podrían obrar al modo humano y según la regla de nuestra razón, lo mismo que ellas.

Contestando, pues, a la cuestión propuesta en un principio, tenemos que afirmar que el modo propio de obrar en la vida de la gracia es el modo sobrenatural, el modo místico, el modo divino. Ese modo puramente ascético y humano es la roña externa que se les pega a los actos sobrenaturales a través de nuestras facultades, mientras no están completamente limpias y sobrenaturalizadas. Y como el modo divino de la operación sólo puede darlo el Espíritu Santo, constituyéndose en regla y propulsor de nuestras obras mediante sus dones, los actos de las virtudes serán siempre imperfectos, como imperfecta será la vida de la gracia, mientras los dones no actúen sobre las virtudes mismas para conferirles su modo divino y sobrenatural.

La mística, por lo tanto, es el término adonde naturalmente aboca la vida de la gracia en su normal desenvolvimiento. Mientras las obras del cristiano no revistan ese modo divino, permanecen envueltas en humana corteza, que las priva de su esplendor y carácter propio, pues el modo de la operación no corresponde al modo del ser; esto es, que el cristiano no está completamente *cristianizado* o poseído por la gracia, no ha alcanzado la perfección cristiana correspondiente a su nueva vida.

NOTA E

OBLIGATORIEDAD DE LOS DONES

Los dones del Espíritu Santo nos mueven siempre a lo más perfecto, a lo mejor, sobre la regla de nuestra razón. La admirable doctrina contenida en el Sermón de la Montaña (MAT., V, 3-13) y, en general, los consejos evangélicos no pueden practicarse debidamente sin la actuación de los dones, así como tampoco pueden sin ellos llegar a ser perfectas las virtudes, como en otro lugar se declara. De ahí se deduce que todo aquel que dócilmente se deje mover por el Espíritu Santo mediante sus dones, se santifica, porque Él es el verdadero santificador de las almas; y aquel que le resiste, nunca podrá llegar a la verdadera santidad, porque no sabrá trasponer la regla de su razón ni desenmarañarse de sus bajas miras e intereses egoístas.

Esto nos plantea una cuestión de la mayor transcendencia, tanto en el orden especulativo como en el orden práctico, sobre la cual reina la mayor confusión. ¿Tenemos obligación de seguir el impulso interior de los dones, cuando aquello a que nos impelen no está preceptuado por ninguna otra ley, sino que es de pura supererogación o, a lo más, de consejo?

La respuesta a esta pregunta implica otras dos cuestiones previas, íntimamente enlazadas con ella. Es la primera, si tenemos obligación de aspirar a la perfección, de tender a la santidad; y la segunda, si son obligatorios los consejos evangélicos, o, en general, si tenemos obligación de practicar siempre lo mejor, o nos basta hacer lo bueno.

Las tres cuestiones estudiaremos separadamente.

I

TODOS TENEMOS OBLIGACIÓN DE TENDER SIEMPRE A LA PERFECCIÓN

Entendemos aquí la perfección como sinónima de santidad. Y no la perfección en un grado determinado, ni aun en el grado de los que llamamos santos y perfectos en esta vida, porque ésta es siempre una perfección relativa; sino la perfección en general, sin límite ni medida, porque ella siempre puede aumentar mientras somos viadores. Sólo cuando se llega a la perfección absoluta de la gloria, se ha de poner término a nuestros deseos de perfección, porque ya no es suceptible de mayor aumento.

a) PRUEBA DE AUTORIDAD. — Ya en el *Levítico* el Señor decía a su pueblo escogido: "Sed santos, porque yo soy santo" (*Lev.*, XI, 44). Y en otros muchos lugares del Antiguo Testamento se nos encomienda esta misma santidad. Pudiera alguno pensar que aquí se trata solamente de la santidad legal, consistente en las prácticas ceremoniales de la ley mosaica; mas, aunque así fuera, esa santidad legal no era más que un símbolo de la santidad interior que Dios pedía a su pueblo, porque Dios es espíritu y no puede contentarse con una santidad puramente externa. Y la razón que alega nos lo muestra claramente: "porque yo soy santo", dice; con lo cual da a entender que es indigno de formar parte del pueblo de Dios el que no participe de su misma santidad, para lo cual se establecen como medio las ceremonias legales.

Mas Cristo renueva este precepto de la manera más clara y terminante, cuando dice: "Sed, pues, vosotros perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto" (MAT., V, 48). Ésta es la conclusión del Sermón de la Montaña, donde expone algunas reglas de la más alta santidad, cuales son las bienaventuranzas. Y se dirigía, no ya a sus discípulos y seguidores, sino a la multitud en masa, dando a entender que ese precepto es para todos. Y propone como ideal la misma perfección del Padre celestial, para indicarnos que nunca debemos poner límite ni cabo a esta perfección, porque nunca alcanzaremos la

perfección del Padre, siendo así que los hijos a su padre se deben asemejar.

El apóstol San Pablo, en muchos lugares, nos exhorta a la perfección y a la santidad; pero muy especialmente cuando dice: "Ésta es la voluntad de Dios, vuestra santificación" (*I Thes.*, IV, 3). Con lo cual corta las alas a los que pretenden que esos testimonios de las Santas Escrituras han de entenderse como consejos y no como preceptos, pues los consejos no expresan una voluntad de Dios absoluta y terminante, como aquí se expresa. Tenemos, pues, un precepto positivo divino de tender a la santidad.

El Angélico Doctor abunda en este mismo pensamiento: "Si alguno—escribe—no quisiera siempre ser mejor, este no querer sería ya un desprecio" (*In Mat.*, cap. XIX). Pero el deseo de ser siempre mejor, si no es una simple veleidad, es aspirar a la perfección. "Todos, pues—concluye el Santo—, debemos esforzarnos por alcanzar la perfección" (*Ib.*).

Con esta afirmación tan categórica, no sabemos cómo hay quien puede poner en duda la mente del Angélico. Mas, en los argumentos sucesivos, que fundamentalmente están tomados del mismo Común Doctor, se verá más claro su pensamiento. Otras autoridades huelgan.

b) POR LEY INTRÍNSECA DE LA GRACIA. — La gracia es vida, la vida de Dios trasplantada al alma. Es, por decirlo así, una inoculación de sangre divina en el ser humano. Y, siendo vida sobreañadida a la humana naturaleza, tiene que ajustarse a las condiciones vitales de la humana existencia, en cuanto su ser sobrenatural lo permita. Esto reclama su condición de accidente, que en la substancia del alma se recibe. De ahí el paralelismo que encontramos siempre entre la naturaleza y la gracia.

Pero es ley vital intrínseca del hombre su evolución constante, su desarrollo continuo hasta llegar a la perfección. No nacemos hombres perfectos, sino como conatos de hombre; y, si la ley primera de la humana naturaleza es su conservación en el ser, la segunda, que de ella inmediatamente se deriva, es su crecimiento en el ser, hasta alcanzar toda la perfección de que sea capaz. Esto se cumple, en parte, por leyes físicas, y, en parte, por leyes morales, esto es, en las cosas que están sujetas a nuestro libre albedrío, aunque a su cumplimiento nos incline la naturaleza misma, pues todas son expresión de una mis-

ma ley natural. ¿Qué diríamos del niño que quisiera permanecer siempre niño, poniendo obstáculos a su crecimiento físico, anquilosando su organismo, atrofiando sus miembros y deteniendo el desarrollo de sus facultades mentales? Ese infantilismo voluntario, ciertamente, sería contra ley natural, mucho más que la mutilación de uno de sus miembros, porque era semejante a la mutilación de toda su naturaleza. El hombre, por consiguiente, por ley natural tiende a su desarrollo y perfección.

Pues ésta es la misma ley del cristiano, dotado de esa sobrenaturaleza que llamamos gracia. El apóstol San Pablo frecuentemente nos habla de los niños en Cristo y de los varones perfectos, con lo cual sobradamente nos muestra el paralelismo existente entre el desarrollo de la vida natural y de la vida sobrenatural en nosotros. Pues de igual modo que el que no quisiera en el orden natural pasar de niño pecaría contra la ley intrínseca de su naturaleza, así en el orden sobrenatural pecaría contra la ley intrínseca de la gracia el que no quisiera crecer en ella hasta llegar a la perfección de esta vida divina. Y tenemos de ello precepto expreso en el apóstol San Pedro cuando dice: "Creced en gracia y en conocimiento de nuestro Señor y Salvador Jesucristo" (*II Petri*, III, 18).

Tenemos, pues, obligación de crecer en la gracia, de procurar salir de ese infantilismo espiritual que a tantos aqueja, de fomentar en nosotros el crecimiento de esa vida sobrenatural que graciosamente se nos infunde, para que la gracia de Dios no caiga en nosotros en el vacío (*II Cor.*, VI, 1), sino que la hagamos crecer y fructificar. Y esto no es otra cosa que tender a la perfección, puesto que nuestra perfección, entitativamente, en la gracia consiste.

Mas, como ese crecimiento en la gracia no tiene término en esta vida—que para ello se nos concede—, de ahí que siempre tenemos que aspirar a mayor perfección, sin limitación alguna, mientras no lleguemos a la perfección absoluta de la gloria.

c) Por el precepto de la caridad. — Así como la perfección, entitativamente considerada, consiste en la gracia; si la consideramos en el orden de la acción, consiste esencialmente en la caridad. Es más perfecto el que más ama, y el que poco ama también tiene poco de perfección. Tanto más ama uno cuanto es más bueno, porque el amor es como un desbordamiento del bien, que tiende a expansio-

narse fuera de sí; y, tratándose del amor de Dios, es al mismo tiempo la causa de nuestro bien, pues nos une con el Bien infinito.

Pero el amor de Dios es un precepto de ley natural, principio y fin de todos los demás preceptos, elevado al orden sobrenatural por nuestra elevación a la gracia. Y, porque en esto no hubiera engaño, el Señor se ha dignado establecerlo de un modo positivo en diversos lugares de los libros santos. "Amarás—dice—al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas" (LUC., X, 27; cfr. MAT., XXII; MARC., XII; *Deut.*, VI).

Este precepto implica la totalidad de nuestro amor, porque el hombre, escribe el Angélico, "está obligado a amar a Dios todo cuanto pueda, y ordenar al amor de Dios todo cuanto tiene" (II-II, q. 27, a. VI). Y la razón es porque el amor de Dios tiene razón de fin, y en lo que es fin no se puede poner término, sino en los medios; como "el médico no pone término alguno a la salud, sino que la hace lo más perfecta que puede; mas pone término a la medicina, no dando de ella cuanto puede, sino según la proporción necesaria para la salud" (Ib., a. VI). Por eso en esta vida no se puede cumplir perfectamente este precepto, porque siempre se puede amar más; y "tanto más perfectamente uno lo cumple, cuanto más se acerca por cierta semejanza a la perfección de la patria" (II-II, q. 44, a. VI).

Ahora bien; el que ama a Dios todo cuanto puede, con eso mismo se capacita para amarle más (II-II, q. 24, a. VII). Luego tendrá obligación, en virtud del precepto, de amarle más, porque más puede; y así crecerá cada día en el amor, que es adelantar en perfección. Por eso concluye Santo Tomás: "Y así es manifiesto que la perfección esencialmente consiste en el cumplimiento de los preceptos (de la caridad). Por lo cual dice Agustín en el libro *De perfectione justitiæ* (cap. VIII, col. 301, t. 10): "¿Por qué no se había de mandar al hombre esta perfección, aunque en esta vida nadie la tenga?" (II-II, q. 184, a. III).

La misma naturaleza del amor divino reclama este deseo de amar más. El que no desee amar más a Dios, es porque no le ama; por lo menos, no le ama cuanto puede y cuanto debe. Así dice San Bernardo: "Del amor de Dios, cuanto más bebo, más sed tengo." Y no puede ser de otro modo, porque al ver la desproporción que hay entre Aquel que, por ser bien infinito, es infinitamente amable y merece ser

infinitamente amado, y el amor tan mezquino que la criatura le ofrece aunque le ame con todas sus fuerzas, no puede menos de encenderse en ansias de más amarle. Si alguno dijera que no quería amar más a Dios, ¿diríamos que le ama? De donde se sigue que el precepto de amar a Dios, incluye necesariamente el deseo de la perfección, que igualmente cae bajo precepto.

d) POR LA OBLIGACIÓN DE EVITAR EL PECADO. — Nadie negará que tenemos obligación de evitar el pecado, cuanto nos sea posible en esta vida. Y esta obligación se extiende a los pecados más leves, porque no puede decirse pequeño lo que ofende a un Dios de infinita majestad.

Pero huir de un extremo, es acercarse al extremo contrario. Huir del pecado, de todo pecado, es tender a la perfección de las virtudes, es santificarse: porque cuanto uno sea más santo, tanto sus pecados serán más ligeros y en menor número.

Por consiguiente, la obligación que tenemos de procurar evitar todo pecado y desear vernos libres de ellos, incluye indirectamente la obligación de tender a la santidad, de procurar nuestra perfección. Y como en esta vida nadie, por muy santo que sea, puede verse libre de todo pecado, de ahí que todos estemos obligados, en cualquier grado de perfección que nos encontremos, a desear una perfección más grande, para ofender menos a Dios y glorificarle más. Sólo la perfección de la gloria, donde ya no se puede pecar, pondrá término a este anhelo, haciendo cesar esa obligación.

e) POR SER MIEMBROS DE CRISTO. — Por último, todo cristiano es miembro de Cristo, miembro de su cuerpo místico. No sólo es Él nuestro modelo, sino también nuestra cabeza. Como modelo, debemos imitarle; como miembros suyos, debemos proporcionarnos a Él, encajarnos en Él, viviendo lo más perfectamente que podamos su vida divina.

Luego el ser cristiano lleva consigo la obligación de ser perfectos cristianos: de imitar a Cristo con la mayor perfección que nos sea posible, de no ser miembros enfermos de su cuerpo místico, sino sanos y robustos, para que vivamos de su vida y demos el fruto abundante que Él desea. Y como siempre podemos imitar más perfectamente a Cristo y vivir de Él con más perfección, esa obligación de imitarle,

de copiar en nosotros su divina imagen, de estrecharnos con Él cuanto nos sea posible, esa obligación de perfeccionarnos como cristianos, no se extingue nunca, hasta que lleguemos a la unión perfecta con Él en el cielo.

Por estos argumentos y otros que pudiéramos aducir, se ve fácilmente qué poco han entendido lo que es la vida cristiana, la vida de la gracia, los que afirman que el tender a la perfección es una cosa puramente voluntaria, de supererogación o, a lo más, de consejo. Piensan unos que no todos están llamados a la perfección, sino solamente algunos privilegiados. Dicen otros que todos son llamados e invitados, pero sin tener obligación de seguir el llamamiento. Y un autor moderno afirma que todos tienen obligación de tender a cierta perfección media, pero no a la perfección máxima de los santos. Aunque ya con lo dicho quedan de manifiesto estos errores, digamos una palabra más sobre este último, a fin de que no prevalezca.

De ahí se seguiría, en primer lugar, que el que hubiere llegado a alcanzar ese grado de perfección media, podría tranquilamente detenerse en él, sin seguir adelante. Pero es un axioma entre los maestros de la vida espiritual que, "en los caminos de Dios, el no ir adelante, es volver atrás" (GRANADA). Y San Agustín afirma que el que en los caminos de Dios dice: basta, se aparta del camino. Por otra parte, el que tal hiciese obraría contra el precepto de la caridad, pues fijaría un término a lo que no tiene término en esta vida. "El amor de Dios y del prójimo—escribe el Angélico—no cae bajo precepto en cierta medida, de modo que el exceder de esa medida sea sólo de consejo" (II-II, q. 184, a. III). Su medida es sin medida y su modo sin modo.

Es un absurdo, por consiguiente, afirmar que estamos obligados a aspirar a cierto grado de perfección, pero de ahí ya no estamos obligados a pasar. La obligación que tenemos es de tender siempre adelante, de procurar siempre más, lleguemos a donde lleguemos, porque nuestro ideal es Dios, y sólo le tocaremos cuando nos unamos con Él en el cielo. Él mismo lo preceptúa así, cuando dice: "El que es justo, justifíquese más; y el santo, santifíquese todavía" (*Apocalipsis*, XXII, 11).

Mas, supuesto que tenemos obligación de aspirar siempre a mayor perfección, resta por investigar qué género de obligación es ésa: si es grave o leve, porque eso es lo que a muchos desconcierta.

La obligación, de suyo, es grave, porque se trata del precepto de la caridad y de nuestra ordenación al último fin, que son la pauta para discernir la gravedad o no gravedad de una materia (I-II, q. 88, a. I).

Mas hay muchas maneras de cumplir este precepto. La ínfima de todas es aquella que dice Santo Tomás, que consiste en que "todo el corazón del hombre habitualmente tienda hacia Dios, de tal modo que nada admita contrario al divino amor" (II-II, q. 44, a. IV ad 2). Y sólo con esto ya se cumple el precepto en lo esencial, lo suficiente para no cometer pecado grave.

Sobre esta disposición habitual hay infinitos grados en la intensidad actual con que el hombre tienda a la perfección; y esos grados ya no afectan a lo fundamental del precepto, sino al modo de cumplirlo. Y así, el que con negligencia y abandono desea la perfección, no comete pecado mortal, sino venial solamente; porque no obra contra la ley, sino "fuera de la ley, no observando el modo de la razón que la ley intenta" (I-II, q. 88, a. I ad 1). Claro está, que sería pecado mortal si positivamente pusiera un acto contrario, como el que dijera conscientemente: "no quiero ser mejor de lo que soy, ni amar a Dios más de lo que le amo": porque eso sería un desprecio formal de Dios y de su amor santo, ya que se le reputaría por indigno de ser más amado.

En resumen, el que habitualmente tiene ordenado todo su corazón y su afecto a Dios por el hábito de la caridad, ya de algún modo tiende a la perfección, aunque no ponga actos especiales para procurarla; y eso basta para cumplir esencialmente la ley y no cometer pecado grave; aunque lo cometería ciertamente si pusiese un acto contrario de no querer ser más perfecto. Fuera de esto, no será sino pecado venial el no aspirar a la perfección, o no hacerlo con la debida intensidad. Téngase presente, sin embargo, que el que no intente con denuedo avanzar en la perfección, poniendo en este sentido los actos más intensos que le sea posible, se halla en estado de tibieza, cosa que Dios tanto abomina y tan peligrosa es para las almas. El que así procede, tiene enterrado el talento que recibió de su Señor, no haciéndole producir, y merece que se le quite y sea arrojado a las tinieblas (MAT., XXV)

II

LA PERFECCIÓN Y LOS CONSEJOS EVANGÉLICOS

Por ignorar el verdadero papel que los consejos evangélicos desempeñan en la vida cristiana, muchos son inducidos a error acerca de la perfección y de la obligación de aspirar a ella. Los consejos evangélicos, dicen, se dan de lo más perfecto. Por consiguiente, si tenemos obligación de aspirar a la perfección, tendríamos también que decir que los consejos evangélicos son obligatorios para todos los cristianos, al menos bajo pecado venial. Así, en efecto, lo ha sostenido algún teólogo; pero su opinión no encontró eco en los fastos de la teología. Expongamos, pues, la función que los consejos evangélicos desempeñan en la economía de la gracia, y con esto se aclararán las ideas y se desvanecerán las dificultades.

Los consejos evangélicos, en primer lugar, no se dan acerca del fin, sino acerca de los medios que conducen al fin. Todo lo que al fin se refiere, necesariamente cae bajo precepto; y es el precepto fundamental, porque todas las demás cosas a la consecución del fin se ordenan. Pero la perfección tiene razón de fin, y no de medio. ¿Qué busca el hombre en todos sus actos sino su perfección, bien sea la perfección verdadera, o bien una perfección engañosa? Por eso hemos dicho que la perfección no puede caer bajo consejo, sino bajo precepto. Y más en particular: como el fin de toda ley es la caridad (*I Tim.*, I, 5) y en ella esencialmente consiste la perfección, la caridad en toda su extensión, en sus grados más eminentes, hasta llegar a la caridad perfectísima de la gloria, cae bajo precepto, al igual que la perfección misma.

Mas no sólo cae bajo precepto lo que tiene razón de fin, sino también aquellas cosas que son necesarias para la consecución del fin. Esto es una consecuencia lógica de lo anterior. Si el fin es necesario y obligatorio, necesarios y obligatorios tienen que ser los medios indispensables para conseguirlo. Sería vana e irrisoria la obligación de tender al fin, si no fueran obligatorios los medios sin los cuales el fin no se consigue. Estos medios, por consiguiente, caen también bajo precepto, cuya fuerza obligatoria dimana de su necesidad en orden al fin.

Pero hay otros medios que no son absolutamente necesarios para la consecución del fin, sino sólo de conveniencia *(ad melius esse)*. Sin ellos se puede conseguir el fin, lo mismo la salvación que la perfección, aunque con mayor dificultad, generalmente hablando. Y la ley evangélica, que es ley de amor y de libertad, no podía imponer estos medios como obligatorios mandándolos bajo precepto, sino sugerirnos solamente su conveniencia para quien voluntaria y libremente quisiera cumplirlos. Tales son los consejos evangélicos, sin cuyo cumplimiento puede uno, no sólo salvarse, sino llegar a ser santo (I-II, q. 108, a. IV).

Es, por consiguiente, un error vincular la perfección o santidad a la práctica de los consejos evangélicos. ¿No ha puesto la Iglesia en sus altares a muchos que no han practicado esos consejos, sino que se han santificado en el uso del matrimonio y de cuantiosas riquezas?

Contestando, pues, a la dificultad del principio, hemos de decir que los consejos evangélicos se dan de lo más perfecto, pero lo más perfecto relativo, esto es, lo más perfecto en razón de medio y de un modo general; pero no de lo más perfecto en absoluto, porque eso tiene razón de fin y cae bajo precepto. Así, el guardar continencia, en igualdad de circunstancias, es más perfecto que el no guardarla, porque lleva consigo, por regla general, un mayor desprendimiento de las cosas terrenas para adherirse más a Dios por el amor. Pero aquel que, sin guardar continencia, tiene el corazón más desprendido de todas las cosas y más unido a Dios por la caridad, es absolutamente más perfecto, porque la otra perfección es puramente relativa.

Estos consejos, sin embargo, son obligatorios de alguna manera, por la relación que guardan con la perfección. Santo Tomás nos dice frecuentemente que los consejos, aunque materialmente no son obligatorios, mas obligan en cuanto a la disposición interior del espíritu, que debe estar siempre resuelto a cumplirlos si Dios se lo pidiera (I-II, q. 108, a. IV; II-II, q. 40, a. I ad 1, q. 43, a. 8 ad 4; q. 72, a. III, *et alibi*). La primera bienaventuranza, por ejemplo, no es de los pobres, sino de los "pobres de espíritu", bien sea que materialmente posean riquezas o que no tengan donde caerse muertos. Sin esa disposición interior, no puede darse el perfecto amor de Dios, porque falta el desasimiento de criaturas que para él se requiere. Por eso San Jerónimo dice que aquel joven que se entristeció al oír

que Jesús le invitaba a abandonar sus riquezas para seguirle, mintió cuando dijo que desde su juventud había observado todos los preceptos, porque no cumplía el precepto de la caridad; o, como Santo Tomás expone, observaba los preceptos de un modo imperfecto y corriente, pero no con perfección (II-II, q. 189, a. I ad 1).

Esa disposición de ánimo es necesaria también, porque en algunas ocasiones los mismos consejos pueden pasar a ser de precepto, como advierte el Angélico, por alguna circunstancia accidental (II-II, q. 124, a. III ad 1). Así, para un casado, pasa a ser obligatoria la continencia si su esposa está enferma o ausente; como para un rico pasa a ser obligatoria la limosna, aun de los bienes necesarios para la conservación de su posición social, en necesidad extrema del prójimo. ¿Y cómo han de cumplir esos consejos en el momento que caigan bajo precepto, si carecen de la disposición interior para cumplirlos cuando Dios se lo pida?

Con esto ya se ve clara la relación que los consejos guardan con la perfección, y, en la misma medida que son necesarios para alcanzarla, son también obligatorios, tanto con obligación interior como exterior.

Los motivos por los cuales muchas veces no obligan exteriormente los señala también Santo Tomás; y pueden ser sujetivos u objetivos. Como motivos sujetivos indica la falta de idoneidad y de inclinación para cumplirlos. Así, escribe: "Los consejos predichos, de suyo, son convenientes para todos; mas, por la indisposición de algunos, sucede que para algunos no son convenientes, porque su afecto no se inclina hacia ellos" (I-II, q. 108, a. IV ad 1).

Es decir, que habiendo esa falta de inclinación en el afecto, no hay disposición sujetiva para su cumplimiento; en cuyo caso dejarían de ser convenientes para aquel sujeto determinado y no serían lo mejor para él, aunque sean de lo mejor en general. Por eso dice el Apóstol: "Mejor es casarse que quemarse" (I Cor., VII, 9). El que se siente arder en fuegos de concupiscencia y no encuentra en su espíritu la energía suficiente para reprimirla, mejor es que se case, porque para él eso es lo mejor. Claro está que si, por otra parte, sintiera en su afecto verdadera inclinación a la continencia, podría pensar que esa inclinación le venía de Dios, y entonces podría contar con el auxilio de su gracia, que, como agua celestial, viniese a extinguir aquel incendio, según refiere de sí mismo San Agustín,

pues la gracia le hizo tan dulce y llevadero lo que antes le pareciera imposible.

También puede haber motivos objetivos por los cuales no convenga en ocasiones guardar exteriormente los consejos evangélicos, esto es, cuando sean impeditivos de algún bien mayor. El Señor nos recomienda, a quien nos hiere en una mejilla, presentarle la otra (MAT., V, 32). A propósito de esto, Santo Tomás, siguiendo a San Agustín, escribe: "Estamos obligados a tener el ánimo dispuesto a tolerar las injurias si fuere conveniente. Sin embargo, en ocasiones, conviene repeler la injuria, principalmente por dos razones: la primera, por el bien del mismo que ha injuriado, para reprimir su osadía y que no intente otra vez volver a las andadas...; y la segunda, por el bien de otros muchos, cuyo aprovechamiento se puede impedir por las injurias que se nos infieren" (II-II, q. 72, a. III). Por consiguiente, si la práctica exterior de los consejos evangélicos es impeditiva de algún bien mayor o irroga algún perjuicio a nuestros prójimos, deja de ser conveniente en aquel caso y se debe omitir.

Lo dicho de los consejos evangélicos tiene exacta aplicación a la cuestión de si estamos obligados a lo mejor o más perfecto, puesto que los consejos nos indican lo más perfecto en general. Santo Tomás resuelve la cuestión de la misma manera: "¿Acaso—pregunta—está el hombre obligado a lo más perfecto? Contesto que es preciso distinguir: lo mejor o más perfecto puede entenderse en cuanto a la obra y en cuanto al afecto. No se está obligado a lo mejor en cuanto a la acción, pero sí en cuanto al afecto. Y la razón es porque toda regla de acción se determina por una materia precisa y cierta, y si el hombre estuviera obligado a lo mejor en el plano de la acción, estaría obligado a lo incierto. Por lo tanto, en lo que a los actos exteriores se refiere, no se está obligado a lo mejor, porque a lo incierto nadie está obligado; mas, en cuanto al afecto, el hombre está obligado a lo mejor" (*In Mat.*, cap. XIX).

Nótese la razón que el santo Doctor alega para probar que no se está obligado a lo mejor en cuanto a las obras exteriores: porque eso mejor es incierto e indeterminado. ¿Quién podría decirme qué obra sería la más perfecta que yo pudiera ejecutar en este momento. Mas este argumento no tiene aplicación cuando lo más perfecto se presenta ya de un modo preciso y determinado, como cuando se presenta la disyuntiva entre dos obras solamente, una más perfecta y otra

menos perfecta, entre las cuales tenemos que elegir; porque entonces, si se cumplen las condiciones sujetivas y objetivas que para los consejos evangélicos acabamos de mencionar, por ley de prudencia estamos obligados a elegir lo mejor. De lo contrario, no sería verdadero nuestro afecto a lo mejor, ni amaríamos a Dios cuanto podemos, pues nos contentaríamos con no disgustarle, negándole aquel mayor gusto y complacencia.

Y no vale argüir diciendo que, en ese caso, el acto bueno que ejecutamos omitiendo el mejor, pasaría a ser malo. Objetivamente, continuaría siendo bueno; mas, sujetivamente, sería malo por la omisión del acto mejor, como sería malo acostarse a dormir cuando hay obligación de hacer otras cosas. Lo malo no es el acto mismo, sino la circunstancia de la mala elección.

Mas téngase presente que para ello se requiere la inclinación interior, lo mismo que para los consejos evangélicos, pues ella es la que nos declara nuestra idoneidad para cumplirlos o para seguir lo más perfecto. Esto nos da a entender también el Angélico por las siguientes palabras: "Cuando se dice que los perfectos están obligados a practicar lo mejor, se dice verdad si se entiende de los perfectos en la caridad. Éstos están obligados por ley interior, que, inclinando, obliga. Por lo cual están obligados, según la medida de su perfección, a aquello que cumplen" (Quodlib. I, a. 14 ad 2).

De donde se infiere que esa inclinación de la voluntad hacia una obra más perfecta, es ley interior que obliga, promulgándose en la conciencia; y tanto obliga a ejecutar obras más perfectas, cuanto más perfecto es el sujeto. Así, un principiante en la virtud sería ridículo que intentase practicar ciertas obras perfectísimas de los santos, como sería ridículo que un niño pretendiese hacer cosas de hombre. Siempre es preciso salvar la proporción entre la obra y el que la ejecuta. Lo que en un principiante podemos alabar, tal vez tendremos que vituperarlo en un aprovechado. Al que ha recibido ya cinco talentos, con razón se le pueden pedir otros cinco.

EL MOVIMIENTO INTERIOR DE LOS DONES ES OBLIGATORIO

Con la exposición de las dos cuestiones precedentes, ya tenemos expedito el camino para resolver la que aquí nos interesa.

Los dones del Espíritu Santo, generalmente hablando, nos impelen a lo más perfecto, a ejecutar actos que no están preceptuados por ninguna otra ley; ni siquiera por la ley de la prudencia, que también obliga a seguir lo mejor en determinadas circunstancias, porque ellos trascienden a la regla de nuestra razón y muchas veces no sabemos la razón porque así nos mueven ni el fin adonde nos conducen, según aquello del evangelista: "El Espíritu inspira cuando quiere, y oyes su voz; mas no sabes de dónde viene ni adónde va" (JOAN., III, 8). En estas condiciones, paréceles a algunos que no pueden ser obligatorias esas mociones interiores de los dones, sino que aquel que las resista, no obrará mal, aunque siempre obrará mejor el que las siga dócilmente.

Nuestra conclusión es enteramente contraria. Tenemos obligación estricta de seguir el impulso interior del Espíritu Santo cuando nos mueve por sus dones.

Por tres argumentos intentaremos probarlo:

a) ES LEY VITAL INTRÍNSECA EN LA VIDA DE LA GRACIA. — Las leyes vitales son como postulados de la misma vida en los seres vivientes, y no necesitan de ningún precepto exterior para ser obligatorias. En ninguna ley se nos manda comer, y, sin embargo, todos sabemos que tenemos obligación de hacerlo para conservar la vida. Esas leyes obran a manera de instintos, aunque el ser racional debe encauzarlos y dirigirlos según razón para que entren en el dominio de lo moral, pues se trata de una vida inferior a la de la razón misma.

Mas, así como en el hombre hay una vida inferior a la de la razón, que se gobierna por sus instintos propios, en el cristiano hay también una vida suprarracional, que es la vida divina recibida con la gracia. Esta vida también se administra y actúa por instintos divinos. Frecuentemente el Angélico nos dice que los dones obran a

modo de instinto. Pero esos instintos divinos no pueden estar sometidos a la razón como los instintos de la vida animal, porque son superiores a la razón misma, del mismo modo que la vida divina es superior a la vida humana. La razón humana, por consiguiente, no puede meterse a encauzarlos ni dirigirlos, sino dejarse por ellos dirigir, si quiere vivir plenamente su vida sobrenatural. Oponerse a ellos es contrariar las leyes íntimas de la vida de la gracia, es obrar contra su condición de cristiano, es atenuar y debilitar y aun poner en peligro su vida sobrenatural, sin dejarla actuar y expansionarse como le corresponde. La razón puede y debe juzgar si ese instinto es verdaderamente divino; pero una vez conocido que es el Espíritu Santo quien la mueve, la razón no tiene otro oficio más que el de ejecutar como sierva lo que el Espíritu ordena, sometiéndose dócilmente, sin quejas ni refunfuños. Obrando de ese modo, es como obra racionalmente, pues ella misma dicta que debe someterse a lo que es superior a ella; mientras que, por el contrario, obraría contra ella misma si resistiese a ese instinto superior, mucho más que si intentase obligar al cuerpo a no comer o al estómago a no digerir.

Las mociones de los dones son, pues, esas leyes íntimas de la vida de la gracia, que obran a manera de instintos y, según la expresión del Angélico, "inclinando, obligan".

Y puede esto comprobarse por lo dicho anteriormente. La ley intrínseca del amor obliga a practicar lo más perfecto y a poner por obra los consejos evangélicos cuando interiormente inclina a su seguimiento. Pero esa ley del amor es la misma cuando inclina de un modo más imperfecto según la regla de la razón, sometida a las normas de la prudencia, y cuando inclina de un modo perfectísimo por los dones del Espíritu Santo, que trascienden a toda prudencia humana. El amor es el mismo y las mismas son sus leyes; y no hemos de decir que obliga mientras mueve o inclina de un modo imperfecto, y no cuando mueve de un modo más perfecto por medio de los dones. Al fin y al cabo, los dones no son más que las ramas que nacen de ese tronco del amor.

En otra forma: los dones son necesarios para el desenvolvimiento normal de la vida de la gracia. Luego ellos imponen una ley intrínseca de esa misma vida. Esa ley no puede menos de ser obligatoria en el orden moral, y tanto más obligatoria que las leyes vitales naturales, cuanto esa vida sobrenatural excede incomparablemente a la

simple vida humana. Si esa ley es superior a la razón, es porque todo el orden sobrenatural es también superior a ella; y a un ser suprarracional, como es el cristiano, no le cuadra una moral si no es suprarracional, cual la que se practica por la actuación de los dones. Sometida ya la razón a lo sobrenatural por la virtud de la fe, todo lo demás es consecuencia.

b) Es expresión de la voluntad de Dios. — El jefe de una casa o de una comunidad cualquiera, no sólo la gobierna por normas generales que atañen a todos sus miembros, sino también por disposiciones particulares que determinan lo que ha de hacer cada uno, no todos igual ni la misma cosa o del mismo modo siempre. Y no menos obligan estas disposiciones particulares que las normas generales de gobierno, aunque éstas no sean impuestas con la solemnidad del precepto, sino como simples indicaciones, cual conviene a un régimen familiar y amistoso. Así, el padre de familia, a un hijo manda a la escuela; al otro, que se ocupe en cuidar de sus intereses; al otro, que se esté con él haciéndole compañía; al otro, que vaya al campo a reponerse de su quebrantada salud; y cada cosa según el tiempo oportuno. Los buenos hijos no necesitan que se lo mande con el látigo en la mano como si fueran esclavos, sino que les basta conocer la voluntad de su padre para cumplirla al momento.

Pues el Padre Celestial, que es el jefe de la gran familia cristiana, no tiene otro modo tampoco de gobernar su familia. Él da sus leyes de carácter general, que a todos obligan y nadie puede transgredir so pena de incurrir en su indignación. Mas luego, tiene que disponer de cada uno de sus buenos hijos, según la conveniencia de ellos y los intereses generales de la familia. A uno manda que vaya a curarse de sus dolencias espirituales por medio de unos ejercicios; a otro, que asista a la escuela de la perfección en alguna Orden religiosa; a aquél, que sea dispensador de sus bienes por el ministerio sacerdotal; al otro, finalmente, que se esté siempre con Él, acompañándole por la vida contemplativa. Y, dentro de estos esquemas, hay todavía infinita variedad de obras con las cuales, según la oportunidad de las personas y de los tiempos, Dios quiere ser servido y glorificado.

¿Cómo realiza Dios este gobierno particular de su familia, disponiendo en cada ocasión de cada uno de sus hijos, según su propia

conveniencia y los intereses de su casa, que es la Iglesia Católica? Dos maneras tiene de hacerlo: o por revelación explícita, o por una simple insinuación, que es esta moción interior de los dones. Una y otra manifiestan cuál es la voluntad del Padre, y los buenos hijos no necesitan más para cumplirla. La ley evangélica es ley de amor, porque hemos recibido espíritu de adopción de hijos, y no de temor como los siervos (*Rom.*, VIII, 15). Por amor quiere el Padre que le obedezcamos, no sólo cuando explícitamente nos declara cuál sea su voluntad, sino cuando nos la sugiere como por señas. La revelación explícita tenemos que considerarla como cosa extraordinaria; y así, el gobierno ordinario y cuotidiano de sus hijos lo verifica por medio de estas insinuaciones, que son las mociones interiores del Espíritu Santo.

Ahora bien; nuestra voluntad no es buena sino en cuanto se conforma a la voluntad divina, de cualquier modo que nos sea manifestada, porque ella es la norma suprema de toda moralidad (I-II, q. 19, a. IX). Por consiguiente, si por esta moción interior de los dones conocemos cuál sea la voluntad de Dios sobre nosotros en cada caso particular, no podemos decir que tenemos buena voluntad si a esas mociones resistimos. Así nos dice Vitoria: "Si claramente se distingue el ángel de la luz del ángel de las tinieblas y se sabe que el ángel de la luz (o el Espíritu Santo) es el que inspira, entonces no hay duda de que estamos obligados a obedecer a esos movimientos interiores, porque Dios hace esto muchas veces interiormente" (FRANCISCO DE VITORIA, in II-II, q. 104, a. IV).

Aquí no se trata de un consejo. Si los consejos no obligan, es porque se dan en general y no son convenientes para todos ni en todas las ocasiones. Mas esto es una aplicación particular de los mismos consejos a una persona y a un caso determinados, y eso necesariamente tiene valor obligatorio.

c) ES MEDIO INDISPENSABLE PARA LA PERFECCIÓN. — Si la perfección es obligatoria en cuanto ideal al cual debemos siempre tender, por consecuencia lógica hemos de concluir que son obligatorios aquellos medios que sean indispensables para alcanzarla. Por eso hemos dicho que no obligan los consejos en cuanto a su acto exterior, porque sin ellos se puede caminar a la perfección, aunque quizá más lentamente y con mayores dificultades. Todo lo que es necesario

para la consecución de un fin, participa de la necesidad del fin, lo mismo que de la obligación que el fin impone; como si tenemos obligación de procurar la salud, esa misma obligación se extiende a los medios indispensables para conseguirla. No hay duda, pues, de que los medios absolutamente necesarios para la perfección, caen bajo precepto.

Ahora bien; la fidelidad en seguir las mociones interiores de los dones es el medio único y absolutamente necesario para alcanzar la santidad. Sin la actuación de los dones, no pueden darse virtudes perfectas, como en otro lugar se declara. Y, sin virtudes perfectas, nuestra perfección es una quimera.

El Espíritu Santo es el verdadero y único santificador de las almas, que por Sí mismo quiere entender en esta obra divina, conduciéndolas por caminos ignotos, que no pueden ser explorados por la lamparita de nuestra flaca razón ni mensurados con la vara de nuestras cortas ideas. Y como cada alma, dentro de la misma santidad esencial, ha de reflejar un matiz distinto de la infinita santidad de Dios, reproducir una nota distinta de la simplicísima armonía increada: el Espíritu Santo es el único que puede templar la vihuela de cada alma y pulsarla diestramente para que dé el sonido que le corresponde: distribuir los colores en estos bocetos y perfilar las líneas, para que sean un trasunto, lo más fiel que posible sea, del que es santidad y belleza por esencia. Por eso nuestra santificación consiste más en dejarse hacer, que en hacer nosotros mismos. Dejarse hacer por el Espíritu Santo, prestándole nuestro consentimiento, bien así como Cristo se dejó hacer en el seno de María, con el consentimiento de ella. Sólo que Cristo se dejó hacer hombre, y nosotros nos dejamos hacer dioses. Pero una y otra son obras de amor, y al Espíritu Santo se han de atribuir.

Si estudiamos la vida íntima de los santos y de todas las almas que de verdad se santifican, hallaremos esta diversidad de caminos que ya observaba San Agustín, aunque todos en el mismo sentido y dentro de una valla común, por lo cual se dice substancialmente un solo camino. Y nadie más que el Espíritu Santo puede conducir este rebaño y señalar a cada oveja su vereda. Y esto lo hace comúnmente por mociones interiores, que son como las señales de su aguijada. El que las sigue, se santifica; y el que roncea, atrás se queda. ¡Qué hermoso es contemplar, cuando nos es dado entrar en el huerto

cerrado de las almas que se santifican, esta diversidad de caminos por donde el Espíritu suavemente las va llevando, sin que ellas muchas veces puedan comprender a dónde ni por dónde, hasta que se encuentran en la tierra prometida!

Y estos cuidados, más que maternales, que el Espíritu Santo tiene de las almas que de verdad desean santificarse, ¿hemos de pensar que no exigen correspondencia por nuestra parte? Un niño que va de la mano de su madre, ¿hemos de decir que no tiene obligación de caminar sino cuando le amenaza con azotes? Si no queremos seguir sus insinuaciones amorosas, tal vez nos suelte de su mano, cansado de tirar por nosotros inútilmente; con lo cual nos volveremos atrás y muy fácilmente nos perderemos. Hay que esforzarse, por tanto, para "no entristecer al Espíritu", como el Apóstol nos lo manda (*Eph.*, IV, 30).

La obligación, pues, de seguir las mociones interiores de los dones resulta tan clara y manifiesta, que apenas se comprende cómo hay quien pueda negarla. Negar esa obligación es negar que tengamos obligación de querer ser mejores y amar a Dios más de lo que le amamos; es esterilizar la tierra donde es arrojada la semilla de la gracia; es hacer inútiles los dones del Espíritu Santo y desdeñar sus cuidados amorosos, cerrando las puertas a toda santidad.

Entonces, ¿es pecado resistir a esos movimientos interiores, cuando claramente se conoce que son de Dios? Muchos hay que repugnan darles ese nombre, por no confundirlos con los pecados que lo son por el objeto, contentándose con llamarlos faltas o imperfecciones. Mas esas imperfecciones, por muy leves que se les suponga, son verdaderos pecados veniales. Toda imperfección moral es un pecado, así como todo pecado venial es solamente imperfección, pues no destruye la vida de la gracia. El pecado, en sentido absoluto, es el mortal, pues al venial sólo le cuadra ese nombre de un modo analógico (I-II, q. 88, a. I ad 1).

Si esto no fuera así, no sería verdad aquello del evangelista San Juan, cuando escribe: "Si dijéremos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos y no hay verdad en nosotros" (I JOAN., I, 8). Ni tampoco sería exacto lo del Tridentino cuando declara que, en esta vida, aun los mayores santos pueden caer, y caen, en algunos pecados veniales. ¡A cuántas almas hemos conocido que, afortunadamente, no incurren en otros pecados más que en algunas resistencias o infidelidades a las mociones de la gracia! Si esas resistencias no

fueran pecado, podrían con verdad decir que no tenían pecado, contra lo que la fe nos enseña.

Y no se diga que para que haya pecado tiene que haber infracción de alguna ley y aquí no se infringe ley alguna. Se infringe la ley vital intrínseca de la misma gracia, la ley de la caridad y la ley de la prudencia, porque el Espíritu Santo siempre nos inclina a lo que es mejor para nosotros, que es a lo que nos obliga la buena elección. O si se quiere mejor, no es contra ninguna ley, pero sí contra el modo de la ley, que es lo propio del pecado venial, como el Angélico advierte en el lugar últimamente citado. Por eso el pecado venial es algo imperfecto en el género de pecado (Ib.) y no requiere la transgresión de la ley en su parte esencial, sino en cosa accidental de la misma.

Lo que acabamos de decir nos da resuelta una cuestión moral que muchos autores proponen y a su modo resuelve cada uno. Tiene gran importancia práctica para personas un poco adelantadas en virtud. Se trata de saber si esas llamadas imperfecciones son materia de confesión, suficiente para recibir la absolución sacramental. En el supuesto de que son verdaderos pecados veniales, no hay duda alguna de que pueden ser sometidas al tribunal de la penitencia y de ellas puede ser absuelta el alma. Las almas fervorosas sienten a veces por ellas mayor arrepentimiento, que las almas tibias por otros pecados de mucho más bulto. Y, habiendo pecado y habiendo dolor, hay materia suficiente para la absolución. Por eso es recomendable y prácticamente muy provechosa la confesión de tales imperfecciones.

DISCRECIÓN DE ESPÍRITUS. — Bien se comprende que, para que haya obligación de seguir esos movimientos interiores, es preciso tener certeza moral de que es el Espíritu Santo quien los produce en nosotros. Muchas veces no se tiene esa certeza, pues proceden del espíritu propio, que sutilmente nos engaña, cubierto con la capa de espíritu de Dios; o del ángel de las tinieblas, que se transfigura en ángel de luz, arrojando el anzuelo bien tapado con el cebo de algún bien, para que incautamente lo traguemos. Por eso nos advierte el evangelista San Juan: "No queráis creer a todo espíritu, sino probad si los espíritus son de Dios" (I JOAN., IV, I).

¡Cuántas almas de las que empiezan el camino de la perfección se extravían alucinadas por el señuelo de un mal espíritu que ellas

consideran divino! Y aquellas que de verdad son conducidas por el espíritu de Dios, suelen atravesar fases penosísimas, con el temor de ser engañadas como tantas otras. Y es natural que así suceda, cuando ven que lo que en ellas se va obrando no se ajusta a las reglas de la razón y de la prudencia humana. Mas ese temor es saludable, para precaverse contra los peligros; y, comúnmente, es señal de buen espíritu, porque las que no son movidas por ese espíritu bueno, confían demasiado en sí mismas y en sus propias luces para dar entrada a tales temores; al mismo tiempo que, lo que sale del espíritu propio, no puede ser cosa transcendente, aunque parezca muy extraordinaria, y así el alma no teme a lo que ella misma produce, cuando a sí misma es a quien más tenía que temer.

La obligación, pues, de seguir las mociones interiores cuando claramente se sabe que son de Dios, se extiende a poner los medios para cerciorarse, siempre que haya lugar a alguna duda. Siente uno, por ejemplo, inclinación al estado religioso, mas no sabe si es verdadero llamamiento divino o inclinación natural, por la paz y bonanza que en ese estado se disfruta, libres del ajetreo del mundo, de los cuidados y los disgustos de la familia y la preocupación por los bienes temporales. Pues no le vale encogerse de hombros y quedarse tranquilo, sino que tiene obligación de poner los medios para salir de la duda y seguir dócilmente el llamamiento divino, si se persuade de que es verdadera vocación religiosa. Y esto no sólo cuando se trata de actos transcendentes, como el indicado, sino en nuestras maneras ordinarias de proceder y de obrar.

Como es esto tan importante, vamos a indicar algunas reglas que nos ayuden a conocer si es espíritu de Dios el que nos mueve.

1.° Que aquello a que somos inclinados sea en todo conforme con las enseñanzas de la fe, las máximas evangélicas y la doctrina de la Iglesia Católica.

2.° Que no sea contrario a la obediencia, porque Dios no puede ponerse en contradicción con sus representantes en la tierra. El espíritu de Cristo es espíritu de sumisión y jamás de rebeldía.

3.° Que no halague nuestro amor propio, nuestra presunción o vanagloria con deseo de aparecer o figurar, nuestra sensualidad, comodidad o interés, porque el espíritu de Cristo es espíritu de negación de nosotros mismos.

4.° Que nos mueva con paz y sencillez, aunque nuestra flaqueza se intimide y nuestra naturaleza se turbe.

5.° Si son cosas que exceden a la prudencia humana o pueden traer malas consecuencias, aunque de suyo sean buenas, es preciso asegurarse mucho más y, generalmente, no proceder a la obra sin consultar con personas competentes. Así, por ejemplo, un alma se siente movida a hacer grandes penitencias corporales, cosa buena en sí misma; mas puede proceder del espíritu malo, para inducirla a alguna presunción o vana complacencia; o para hacerle perder la salud, con lo cual venga después a abandonar sus prácticas espirituales y volverse atrás o torcer el camino.

El principal oficio del director espiritual es precisamente este de hacer a las almas dóciles para seguir las mociones divinas, asegurándolas cuando sean movidas por el espíritu de Dios y apartándolas de cualquier engaño que pueda sugerirles el espíritu propio o el ángel de las tinieblas.

CAPÍTULO III

PROPIEDADES DE LOS DONES DEL ESPIRITU SANTO

1. — En tres apartados resumiremos el estudio de estas propiedades

1) Conexión de los dones entre sí y con la caridad.
2) Su continuidad en esta vida y en el cielo.
3) Semejanza y desigualdad de los mismos entre sí y en relación con las virtudes.

Estas propiedades pertenecen también a las virtudes.

Es, además, propio de las virtudes morales determinar el justo medio en materias capaces de exceso y de defecto. Esta propiedad no puede encontrarse en los dones, pues siendo el instinto del Espíritu Santo el que los mueve, no necesitan reglamento que los mantenga en ese medio. Ellos nos unen inmediatamente con Dios, y siguen su impulso.

I. — Conexión de los dones entre sí y con la caridad

2. — Santo Tomás (1-2, 68, 5) prueba que los dones del Espíritu Santo se hallan relacionados entre sí, de la misma manera que había demostrado que las virtudes morales se relacionan unas con otras. Todas éstas se reúnen en torno a la prudencia, en la que se unen, siendo reguladas por ella: la prudencia, a su vez, no puede darse sin suponer la intención del sujeto rectificado por las virtudes. De la misma manera, los dones del Espíritu Santo se relacionan entre sí mediante la caridad, que, a su vez, supone la inhabitación del Espíritu Santo en el alma: este Espíritu no puede permanecer en el alma si ella no se muestra dócil a su moción: "Los que se rigen por el Espíritu de Dios, ésos son hijos de Dios" (*Rom.*, VIII, 14).

3. — Al decir que los dones se relacionan entre sí, no nos referimos a sus actos ni al ejercicio de los mismos, sino sólo al hábito. No es necesario que quien practica una virtud practique también todas las demás; bastará que esté dispuesto a practicarlas todas cuando se presente la ocasión. Por ejemplo: si uno tiene obligación de un acto de justicia o de religión, y tiene su voluntad

mal dispuesta en materia de castidad, es evidente que si se le presenta un caso en el que deba o guardar castidad o quebrantar la justicia, se inclinará por esto último antes que guardar la castidad, lo cual prueba que su decisión de guardar la justicia no era firme y, por tanto, no era verdadera virtud.

Lo mismo podemos decir de los dones y su mancomunidad: no es necesario que sus actos se ejerciten conjuntamente; la unión de que tratamos se refiere a los dones como hábitos sobrenaturales. El que, por unión con Dios, se halla dispuesto a seguir sus mociones e instintos que le conducen a la vida eterna, debe seguir dócilmente esa moción en todas las cosas que conduzcan a ese mismo fin. El que sigue la moción del Espíritu Santo en materia de fe, pero no tiene la misma disposición respecto a la fortaleza o al temor, no puede considerarse suficientemente dispuesto a seguir esa moción divina, ni podrá decir con toda verdad aquello del Profeta: "Preparado estoy, y no turbado, para guardar tus mandamientos."

4. — Así, pues, respecto a la conexión de los dones entre sí, supuesto que todos ellos brotan y se unen en la caridad como las virtudes morales en la prudencia, no existe más dificultad que la presentada en la conexión de las virtudes morales. Sin la prudencia no puede darse ninguna virtud que pueda llamarse verdadera virtud moral, pues carecería de la misma regla de moralidad. En cambio, dada la prudencia, no puede faltar ninguna de las otras virtudes, pues todas ellas se exigen para la rectitud de juicio y dictamen de la prudencia. La intención recta en todo, es absolutamente necesaria para obrar con prudencia, y esta intención es obra de las mismas virtudes.

Igualmente, sin la caridad no puede darse ningún don del Espíritu Santo que nos mueva eficazmente a la vida eterna. Y si se da la caridad, no puede faltar ninguno, porque la caridad no permanece en el alma si ésta no es movida hacia la vida eterna por la moción del Espíritu Santo.

5. — OBJECIONES. — Pueden presentarse objeciones al mismo supuesto de la cuestión; es decir, que los dones se unan en la caridad, y la caridad con ellos, hasta el punto de que sin la caridad no existan dones, ni la caridad sin los dones.

1.ª Los dones no se precisan para las acciones ordinarias y comunes propias de las virtudes, sino tan sólo para las extraordinarias, que necesitan una moción especial e instinto del Espíritu Santo. Esas acciones extraordinarias no son necesarias para la salvación, que puede conseguirse con la simple observancia de los mandamientos. La salvación no exige siempre el martirio, ni heroísmos extraordinarios; la renuncia a las cosas del siglo y otras semejantes no son de precepto, sino de consejo: menos aún se han de requerir los actos extraordinarios que se dieron en pocos casos, como son los de la fortaleza en Sansón, o los de los mártires que se lanzaron a la muerte por instinto del Espíritu Santo. Luego, como los dones se refieren a esas acciones extraordinarias, y ésas — por otra parte — no son necesarias, sino que basta la actuación de las virtudes ordinarias informadas por la caridad, no será necesaria a la misma su unión con los dones.

6. — 2.°) Hay muchos que, sin hallarse en estado de gracia, más aún, sin tener fe, realizan obras extraordinarias y maravillosas de fortaleza, piedad, rectitud en los consejos, etc. Luego para realizar obras extraordinarias no se necesitan los dones fundados en la caridad.

7. — 3.°) Hay muchos que, teniendo caridad, carecen, sin embargo, de algunos dones, y sin ellos pueden salvarse. Muchos, en estado de gracia, son simples, ignorantes, rudos; carecen, por tanto, de los dones de entendimiento y de sabiduría. Luego los dones no están unidos con la caridad ni son necesarios para la salvación.

Santo Tomás (2-2, 9, 2) admite lo que afirma San Agustín hablando del don de ciencia: "En esta ciencia no brillan la mayoría de los fieles, aunque brillen grandemente en la misma fe" (1). Y el mismo San Agustín llega a afirmar que "ellos [los fieles] se salvan, no por la vivacidad de su inteligencia, sino por la simplicidad de su fe" (2). Si la mayoría de los fieles reciben la seguridad en su camino, no de la claridad de su inteligencia, sino más bien de la simplicidad de su fe, resulta que se salvan sin el don de entendimiento, pues les basta la fe acompañada de la prudencia y las demás virtudes.

8. — 4.°) La fe se da también en el pecador; por tanto, también pueden darse en él aquellos dones que sirven y acompañan a la misma, tanto para recibir las verdades—don de entendimiento—, como para juzgar de ellas y ordenarlas—dones de sabiduría y ciencia—.

Lo que se ordena al servicio de una virtud debe subsistir mientras permanezca la virtud a quien sirve. Perfeccionando estos dones a la inteligencia, que de suyo es anterior a la caridad—que radica en la voluntad—, podrán precederla y darse sin ella. No basta decir que los dones se ordenan a acciones buenas en sí y nos unen a Dios, lo que no puede darse en los pecadores. La fe, por su misma naturaleza y razón formal, se ordena a unirnos con Dios, y será el principio directivo de la caridad y de las obras buenas: la fe obra por la caridad; y, a pesar de ello, permanece en el pecador. Los dones, por tanto, pueden también permanecer en él, aunque, por defecto del sujeto, se impida la consecución de su fin, que es encaminarnos a la consecución de la vida eterna.

5.°) Finalmente, sigue en pie el argumento tantas veces aducido: muchos pecadores entienden, juzgan y disputan con sutil agudeza sobre materias de teología mística y afectiva; conocen y enseñan cosas relacionadas con las verdades de fe del mismo modo que lo hacían antes de perder la gracia, sin que en esto se note en ellos cambio alguno. Luego, si antes entendían y juzgaban de estas realidades espirituales por los dones de entendimiento y sabiduría, también después de haber pecado.

9. — Movido, quizá, por estas objeciones, Lorca (3) llega a negar estas dos tesis de Santo Tomás: *a*) Que los dones tengan tal conexión con la caridad,

(1) *De Trinitate*, lib. XIV, cap. 1, *a medio*, et lib. XII, cap. XIV, *circa principium*.
(2) *Liber contra epistolam fundamenti*, cap. IV.
(3) [illegible]

que no puedan darse en los pecadores; y b) Que sean necesarios para la salvación, hasta el punto de que deban encontrarse en todos los justos.

10. — Debe, sin embargo, mantenerse la tesis del Santo Doctor, pues en esta materia debemos guiarnos principalmente por la autoridad de la Sagrada Escritura y de los santos, y no dejarnos vencer por dificultades que fácilmente se resuelven.

Sabemos por la Escritura que hay un entendimiento, una sabiduría, una ciencia, un consejo y otros dones que sólo se dan en almas que se hallan en estado de gracia.

En cuanto al entendimiento, dice el Salmista: "Son inteligentes los que observan su ley" (Salmo CX, 10): "Dame tu entendimiento, y viviré" (Salmo CXVIII): "Dame tu entendimiento para aprender tus mandamientos" (Salmo CXVIII, 34).

De la sabiduría se dice: "No entrará en el alma maligna la sabiduría, ni habitará en el cuerpo sometido al pecado" (*Sap.*, I, 4). Y habla de la sabiduría participada por nosotros y de la Sabiduría increada, puesto que añade: "Que huye de las ficciones y se aparta de los pensamientos desatinados y se ofenderá de la iniquidad que sobrevenga." No es la sabiduría creada, sino la increada, la que destruye el pecado. De ella dice el Profeta: "Perecieron porque no tuvieron sabiduría; perecieron por su necedad" (*Baruch*, III, 27-28). Luego esa sabiduría no se da sin la gracia, y así, está unida con la misma: "Dios solamente ama al que mora con la sabiduría" (*Sap.*, VII, 28). Habita con la sabiduría el que posee la Sabiduría increada, por la que Dios le ama.

De la ciencia se dice: "Dióle [al justo] Dios la ciencia de los santos" (*Sap.*, X, 10): existe, por tanto, una ciencia que no se da sino a los santos.

Del don de consejo se dice: "Mi norma de conducta es el camino de tus justísimos mandamientos" (Salmo CXVIII, 33). El consejo no se da sin la observancia de los mandamientos divinos.

De la piedad dice San Pablo: "La piedad es útil para todo: se le promete la vida presente y la futura" (*I Tim.*, IV, 8): lo cual no sería verdad si no se diese acompañada por la gracia.

De la fortaleza dice el Salmista: "Portaos varonilmente y tened ánimo esforzado todos vosotros, los que tenéis puesta en el Señor vuestra esperanza" (Salmo XXX, 25) "La fortaleza y el decoro son sus atavíos; y estará alegre y risueña en sus últimos días" (*Prov.*, XXXI 25). "Si con Él luchamos, con Él reinaremos" (*II Tim.*, II, 12).

Finalmente, del don de temor nos dice el *Eclesiástico*: "El temor del Señor destierra el pecado; quien no tiene este temor no podrá ser justo" (XXVII, 28). Y el Salmista: "El santo temor del Señor permanece en todos los siglos" (Salmo XVIII, 10).

11. — De estos textos y de otros que pudieran citarse, debemos concluir que hay dones que no se dan más que en almas que se hallan en estado de gracia. Y éstos no son otros que los siete dones del Espíritu Santo menciona-

dos en dichos lugares. De aquí que Isaías atribuye todos estos dones al Espíritu Santo que habita en el alma, y Él no habita más que en el alma de los justos. Dice así: "Y descansará sobre Él el Espíritu del Señor, espíritu de sabiduría y de entendimiento..." (XI, 2). Allí donde el Espíritu del Señor no reposa, tampoco se dan los dones de sabiduría y de entendimiento, etc. Y sabemos, por otra parte, que el Espíritu no habita en el pecador: "Porque el Espíritu Santo huye de las ficciones y de los pensamientos desatinados y se ofenderá de la iniquidad que sobrevenga" (*Sap.*, I, 3). Luego estos dones suponen el estado de gracia.

En este sentido hablan continuamente los Santos Padres de los dones del Espíritu Santo, en particular San Gregorio (4), y en uno de los lugares anteriormente citados se dice: "La entrada del reino de los cielos se nos abre por la gracia septiforme que Isaías atribuye a la Cabeza y miembros del Cuerpo Místico" (5). Y San Jerónimo: "Estos dones—dice—se dan en Cristo para que comprendamos que sin Cristo nadie puede ser sabio, ni inteligente, ni consejero, ni piadoso, ni lleno del temor del Señor" (6). Puede también consultarse a San Cirilo (7), comentando este mismo texto de Isaías. El autor de la obra *De cardinalibus Christi operibus*, en el capítulo que dedica a la unción del Santo Crisma, hablando de la unción del Espíritu Santo, dice: "Por la acción benéfica de esta unción se nos da, de un modo divino, la sabiduría y el entendimiento, y el cielo derrama sobre nosotros el consejo y la fortaleza, la ciencia, la piedad y el temor, que se nos infunde en forma de soplo celestial" (8). Otros muchos Santos Padres, citados ya en el capítulo anterior, hablan en idéntico sentido.

12. — Santo Tomás (1-2, 68, 3 y 5) aduce el siguiente razonamiento: Así como las virtudes morales obran siguiendo un orden racional, los dones actúan por la moción del Espíritu Santo, que habita en nuestras almas por la caridad. Luego los dones están unidos con la caridad.

Parece, sin embargo, que ese razonamiento no es correcto, pues en él se pasa de la *moción* del Espíritu Santo a su *inhabitación* en el alma. Aunque Él sólo habite en nosotros por la caridad, sin embargo, antes de poseer la caridad, ya somos movidos por Él: así, el pecador atrito, antes de ser justificado, posee un don del Espíritu Santo que mueve su corazón antes que el mismo Espíritu habite en su alma (9). Por tanto, del simple hecho de que los dones muevan según el Espíritu Santo, no cabe concluir que tales dones acompañan siempre al mismo Espíritu como inhabitando en nuestra alma.

A esto se dice que Santo Tomás no habla aquí de una moción puramente eficaz del Espíritu, la cual exige, ciertamente, su inhabitación en el alma, como

(4) *Morali.*, lib. I, cap. XII (alias XXVIII) et XXXII.
(5) *In Ezequielem*, hom. XIX.
(6) *In Isaiam*, cap. XI.
(7) *In Isaiam*, lib. II (*super hunc locum*).
(8) *De cardinalibus Christi operibus*, cap. *De Unctione Chrismatis*.
(9) *Conc. Tridentinum*, Sess. XIV, cap. IV (DENZ.-BANNW., 904).

sucede cuando mueve a esa misma inhabitación y justificación. Se refiere más bien a una moción regulativa y directiva, como la de la prudencia respecto a las demás virtudes. En este sentido establece Santo Tomás la comparación, diciendo: "De igual modo que las virtudes dicen relación a un régimen racional así los dones a la moción del Espíritu Santo"; esto es, con funciones de dirección y de gobierno. La prudencia, que dirige y gobierna, habita en el corazón y en la mente; de igual modo, el Espíritu Santo, para gobernar y dirigir, debe inhabitar y perfeccionar interiormente al hombre, ya que ni su dictamen ni su acción pueden ser defectuosos.

13. — De esto se deduce otra consecuencia: que no basta la ilustración imperfecta que dan a nuestra razón las virtudes, si con ellas no concurre también la moción e instinto del Espíritu Santo que nos dirige a la vida eterna: y de esta manera, los dones son necesarios para lograr la salvación.

Lorca quiere desvirtuar esta consecuencia diciendo que no se sigue la necesidad del influjo de todos los dones, como tampoco la del influjo del Espíritu Santo en todas las formas, concluyendo de esto que los dones no son necesarios para la salvación. Refuerza el argumento diciendo que si el hombre es movido por el don de sabiduría para juzgar de las realidades divinas, ¿qué necesidad tiene del don de ciencia para una moción idéntica?

Respondemos que es absolutamente cierta la consecuencia sacada por Santo Tomás. El antecedente de su argumento se deduce de un modo inmediato de una proposición indefinida; a saber: que para la consecución de nuestro último fin son necesarios los dones del Espíritu Santo; es decir, algún don que dirija y regule de un modo superior a las virtudes, superando sus deficiencias.

Que todos los dones del Espíritu Santo son necesarios para la salvación, no tenía Santo Tomás necesidad de especificarlo, pues se infería de aquel antecedente virtualmente manifestado al decir que, en orden a nuestro último fin, no podemos ser perfeccionados por las virtudes y su organización racional, sino por un instinto superior del Espíritu Santo (1-2. 68, 1, ad 2).

Son necesarias las virtudes teologales y morales cardinales, cuyo ejercicio, según las circunstancias, es necesario para la salvación. Todas esas virtudes no pueden perfeccionarse ni ser ayudadas por un solo don, sino que habrán de serlo por los siete, que corresponden y complementan al conjunto de aquéllas. Por tanto, si es necesario un don que perfeccione todas las virtudes para poder alcanzar el último fin, ese don, virtualmente, ha de incluir todos los dones, pues sólo ellos perfeccionan aquellas virtudes. Y dando por supuesto que las virtudes no pueden perfeccionarse sino por los dones, al decir que se requieren los dones del Espíritu Santo para lograr el último fin—por la insuficiencia de la moción racional de las virtudes—, se refiere, ciertamente, a todos los dones, puesto que todas las virtudes son necesarias.

14. — RESPUESTA A LA PRIMERA OBJECIÓN (Cf. 5, 1.°). — Los dones, dice Santo Tomás (ibíd., ad 1), no sólo son necesarios para aquellas acciones que exceden, por su misma naturaleza, a la perfección ordinaria de las virtudes, sino que también se necesitan para las acciones que sólo son extraordinarias

por el *modo* con que en ellas se obra, en las que el hombre es movido por un principio superior. Hay acciones extraordinarias por parte del *objeto*, si la materia sobre que versa es en sí extraordinaria; tales acciones no son ordinariamente exigidas para la salvación, como sucede con los consejos evangélicos. Otras acciones, en cambio, no lo son sino por parte del *sujeto*: tienen por materia propia cosas ordinarias, pero se realizan de un modo extraordinario, superándose en ellas las dificultades que opone la imperfección del sujeto o la desproporción de los medios empleados.

Los dones del Espíritu Santo, no sólo se nos dan para realizar obras *objetivamente* difíciles, sino también aquellas que lo son *por parte del sujeto*. Los dones comprenden todo aquello que sea necesario para la salvación, tanto las obras que son por su naturaleza extraordinarias, como las que sólo revisten ese carácter por parte del sujeto, que en multitud de casos la debilidad natural de su razón no llegaría a conseguir el último fin si el Espíritu Santo no viniese a ayudarle de un modo especialísimo: "El Espíritu es bueno y nos conduce a la tierra de salvación."

15. — RESPUESTA A LA SEGUNDA OBJECIÓN (Cf. 6, 2.°). — Es verdad que los pecadores, desposeídos de la gracia, pueden realizar obras maravillosas y extraordinarias *ordenados a fines particulares*. Pero las acciones ordenadas a la *consecución del último fin sobrenatural* no pueden realizarse, al menos de un modo perfecto, sin que el Espíritu Santo ayude nuestra debilidad. No son llamados hijos de Dios los que realizan obras maravillosas, sino los que son impulsados por el Espíritu. No sabemos siquiera lo que más conviene pedir: por eso *el mismo Espíritu pide por nosotros con gemidos inenarrables*.

16. — RESPUESTA A LA TERCERA OBJECIÓN (Cf. 6, 3.°). — Negamos el antecedente, diciendo que hay muchos simples e ignorantes en estado de gracia que, desconociendo las ciencias mundanas adquiridas por nuestros esfuerzos, no ignoran, sin embargo, lo referente a la consecución del último fin. En ellos se cumple aquello de San Juan: "La unción del Señor les enseña todas las cosas" (JOAN., II, 20); y también: "El Espíritu Santo les enseñará todas las verdades" (JOAN., XVI, 13). Más aún: es la misma dirección del Espíritu Santo, impresa en sus almas, la que hace que "se hagan necios (según el mundo) para ser sabios (según Dios). No escogió Dios a muchos sabios, ni a muchos nobles, sino que ha escogido a los necios según el mundo, para confundir a los fuertes" (*I Cor.*, I, 27). La ciencia infla, y la caridad edifica. De aquí que el Espíritu Santo les quite esa ciencia insegura del mundo para darles la ciencia de los santos, el don de ciencia que no falta a ninguno de ellos.

17. — AL ARGUMENTO DE AUTORIDAD tomado de San Agustín (Cf. ibid.) responde Santo Tomás (I-2, 68, 5, ad 2) que San Agustín, en dicho lugar, se refiere a la ciencia gratis dada, que, ciertamente, no es común a todos. Tal ciencia se ordena a la defensa de la doctrina de fe y a la instrucción del prójimo, lo cual no exige necesariamente la gracia. No nos ordena a conocer de un modo afectivo y cuasi experimental las realidades pertenecientes a la salvación y a la vida espiritual, propio del don de ciencia. Que sea éste y no

otro el sentido del texto de San Agustín, lo manifiesta Santo Tomás por las palabras que siguen al texto alegado. Distingue en ellas San Agustín, de un modo preciso, estas dos ciencias: "Es distinto—dice—saber solamente lo que el hombre deba creer para lograr la eterna bienaventuranza (propio del don), a conocer para aumentar con ello los tesoros espirituales de las almas piadosas y defenderlos contra los impíos, a lo cual llama el Apóstol ciencia." Este conocimiento no es otro que la ciencia gratis dada, o, también, *teología*.

18. — Lorca no supo valorar la interpretación que Santo Tomás da a esas palabras de San Agustín. Aduce Santo Tomás (2-2, 9, 2, ad 1) un texto de San Agustín, donde dice que "la fe es engendrada, nutrida y fortalecida por la ciencia" (10); y, teniendo la fe por objeto las cosas divinas, igualmente versará sobre ellas la ciencia. Tal es la síntesis del argumento contrario.

Santo Tomás responde que el don de ciencia se refiere a la fe en lo que ésta tiene de temporal (existir en el alma creyente), pero no porque se refiera a las cosas divinas. Por tanto, admite las citadas palabras de San Agustín aplicadas al don de ciencia sólo en cuanto ésta engendra, nutre y fortalece a la fe. Esto se ordena al provecho personal del creyente y no dice relación alguna a la instrucción de los demás. De la exposición del Santo Doctor claramente se deduce que de ninguna manera se aplican al don de ciencia, sino a la ciencia gratis dada de que habla el Apóstol, las demás palabras de San Agustín.

19. — Hay muchos que se salvan sin la vivacidad argumentativa o la facilidad de exponer razonamientos y discursos, sólo con una fe sencilla; pero nadie puede permanecer seguro en esa sencillez de espíritu, sin la vivacidad afectiva y experimental de la moción del Espíritu Santo, que nace y se deriva de la misma sencillez de la fe. En esto consiste el don de ciencia o la "ciencia de los santos", sin la cual "no supieron ni entendieron y en tinieblas caminan".

20. — RESPUESTA A LA CUARTA OBJECIÓN (Cf. 8, 4.ª). — Los dones de entendimiento, ciencia y sabiduría se ordenan a la fe perfecta, la que es consumada y va acompañada de la caridad, no a la fe informe e imperfecta, aunque para la misma se requiere también la aprehensión y juicio de la verdad y su distinción de los errores, con más o menos perfección. Para iniciar en la fe no se necesita el don de entendimiento, la intelección por un juicio afectivo o experimental; tal juicio vendrá a vivificar, consumar e informar la fe. Aunque la fe pertenezca al entendimiento y preceda a la caridad, como su vivificación la recibe de ésta, los dones que sirven y se ordenan a la fe, informada y vivificada, sólo pueden ser propios al alma que se halla en estado de gracia. Debemos tener siempre presente que los dones de ciencia, sabiduría y entendimiento no representan o significan un saber cualquiera, siquiera sea sobrenatural u obtenido por ilustración extraordinaria, sino que son *espíritus* de sabiduría, de ciencia, de entendimiento, etc. El *espíritu* de entendimiento es un conoci-

(10) *De Trinitate*, lib. XIV, cap. 1.

miento superior a cualquier otro conocimiento sobrenatural nacido de una inspiración o toque del Espíritu. El sirve a la fe ya informada, no a la informe.

21. — Se nos dice que también la fe se ordena a la operación perfecta y tiende al fin sobrenatural. Pero adviértase que la fe, de suyo, se ordena a operaciones perfectas, de las que es fundamento y raíz (como lo es de la justificación); pero la fe ni es ni puede ser principio próximo y formal de aquéllas; esto es propio de la caridad, vínculo de perfección, que consuma e informa a la misma fe y, por consiguiente, a los dones del Espíritu Santo unidos a la caridad.

22. — RESPUESTA A LA QUINTA OBJECIÓN (Cf. 8, 5.ª). — Los pecadores, careciendo de la gracia, pueden comprender con mayor o menor agudeza de ingenio, discutir y tratar de materias espirituales, incluso místicas y de conocimiento afectivo, dedicándose a estos estudios y discusiones; pero no podrán nunca utilizar esas luces sobrenaturales como principios y medios de conocimiento. Yo mismo puedo tratar de la visión intuitiva de Dios y del conocimiento experimental de las realidades sensibles como objeto de mis investigaciones; pero no por ello tendré un tacto experimental de esas realidades, ni el conocimiento intuitivo de Dios, porque no utilizo la experiencia y la intuición como principio y razón formal de mi conocimiento.

El que se halla en pecado tampoco puede usar de aquel conocimiento afectivo y experimental como principio intrínseco de su conocimiento, pues por el mero hecho de estar privado de la gracia, no puede serle connatural ni tener experiencia del Espíritu Santo, porque este don "nadie lo tiene sino el que lo recibe" (*Apoc.*, II, 17).

Puede discutir y tratar de ella y conservar su conocimiento en la memoria. En este aspecto, no se siente un cambio grande al pasar del estado de gracia al de pecado; el cambio y olvido se nota en cuanto al conocimiento experimental y afectivo, en los toques internos del Espíritu: "Porque el Espíritu Santo huye de las ficciones y se aparta de los pensamientos desatinados, y se ofenderá de la iniquidad que sobrevenga" (*Sap.*, I, 5). De esta manera desaparecen los dones del Espíritu Santo en el pecador. Por el contrario, los que se convierten de todo corazón, sentirán en seguida cierta serenidad, sosiego y alivio del peso de sus pecados, señal muy segura de la inhabitación en su alma del Espíritu Santo, "que es Huésped de paz" (11) (Nota *11*).

II. — Permanencia de los dones del Espíritu Santo en el cielo

23. — Una vez demostrado que estos dones se fundan en la caridad, en el conocimiento afectivo y experimental y en la connaturalidad con el Espíritu Santo, no será difícil probar que permanecerán en el cielo con la misma caridad en que se fundan y, como ella, regulados por la visión de Dios. Si las virtudes intelectuales y las morales cardinales permanecen en el cielo, con

(11) Conc. *Tridentinum*, Sess. XIV, cap. III (*in fine*).

mayor razón los dones que a ellas corresponden y perfeccionan por el instinto del Espíritu Santo.

La fuerza del argumento de Santo Tomás en este punto (1-2, 68, 6) estriba en que los dones se dan para hacer al hombre dócil a la moción del Espíritu Santo (que no sólo impulsa y mueve, sino que gobierna y dirige), y en el cielo el alma será movida y sometida al mismo Espíritu con mayor facilidad y perfección, cuando Dios sea todo para todos. Por tanto, allí permanecerán también los dones.

24. — Este razonamiento nos prueba la permanencia de los dones en el cielo, atendiendo sólo a su razón formal: regulación y moción del Espíritu Santo. Nos resta sólo estudiar si existe alguna dificultad por parte de la materia o de las condiciones exigidas en los dones que pudieran incluir alguna imperfección incompatible con el estado perfectísimo de bienaventuranza del cielo.

25. — PRIMERA OBJECIÓN. — En el cielo no permanece el objeto de alguno de los dones. Afirma Santo Tomás (ibidem) que allí no habrá vida activa, a la cual se ordenan los dones de piedad y fortaleza; ni la inteligencia o penetración de las verdades de fe, propia de los dones de entendimiento y de ciencia; ni hará falta superar las tentaciones, contra las que se ordena el don de temor (12). Si falta la materia y el objeto de esos dones, ha de faltar también su misma razón formal. Debemos, por tanto, concluir que en el cielo no se dan los dones del Espíritu Santo de la misma manera que en esta vida.

26. — SEGUNDA OBJECIÓN. — Por lo menos, los dones intelectuales no pueden ser los mismos en esta vida y en el cielo. Tales dones adolecen aquí de cierta oscuridad al ser regulados por la fe y compatibles con ella. Un hábito intrínsecamente oscuro no puede permanecer en el cielo, donde no puede existir ninguna oscuridad por parte del entendimiento, que sería, en ese caso, una imperfección incompatible con la suma perfección de la gloria. Por tanto, tendrá que desaparecer ese hábito, ya que la oscuridad que intrínsecamente le pertenece no puede desaparecer sin que por lo mismo no se destruya el hábito en todo su ser y fundamento. Así, la oscuridad no puede separarse de la fe sin cambiar la naturaleza de la misma. En consecuencia, todos aquellos dones que en esta vida adolecen de oscuridad, al modo de la fe, no pueden permanecer en el cielo, sino que habrán de ser sustituidos por otros dones que no sean oscuros.

TERCERA OBJECIÓN. — El Apóstol dice: "Se acabará la ciencia, las profecías se terminarán y cesarán las lenguas" (*I Cor.*, XIII, 8): todos los cuales son dones sobrenaturales; y la ciencia sobrenatural a que alude es el don de ciencia.

27. — RESPUESTA A LA PRIMERA OBJECIÓN (Cf. 25). — En la otra vida no desaparece el objeto primario y principal de los dones: tan sólo cambia

(12) *Morales*, lib. II, cap. XXXII.

en algo accesorio y secundario que afecta, o al estado del sujeto, o a las condiciones del objeto. Ocurre lo mismo con las virtudes cardinales, cuya materia permanece en el cielo, purificada de las imperfecciones que aquí tienen: la lucha contra las pasiones desordenadas, etc.

Santo Tomás no dice (art. 6) que los dones cambien de objeto; dice solamente que en esta vida tienen por objeto materias que no tendrán en el cielo. Al resolver los argumentos, explica extensamente las palabras de San Gregorio, el cual afirma que, al cesar esta vida, la materia de los dones, en parte permanece, y en parte desaparece. Cambia sólo lo que caracteriza el estado imperfecto de hombre viador.

La materia principal y adecuada de los dones la constituyen las obras a las que el hombre es movido por el instinto del Espíritu Santo, lo mismo en esta vida que en la otra, con la lucha o con el triunfo, en medio de los trabajos de esta vida o en la contemplación y gozo de la otra. Y aunque cese la vida activa temporal con todos sus trabajos, no cesarán, sin embargo, aquellas obras que han de realizarse en la otra vida por el instinto del Espíritu Santo.

28. — RESPUESTA A LA SEGUNDA OBJECIÓN (Cf. 26). — Al argumento en que se funda el antecedente, contestamos que estos dones, por su misma naturaleza, exigen una evidencia que brota espontáneamente del conocimiento afectivo y experimental y del contacto con el Divino Espíritu. Pero esa evidencia puede fallar por parte del sujeto, aunque sea necesaria para el conocimiento. Tal ocurre con la ciencia subalternada, la cual exige siempre evidencia en cuanto es ciencia, y puede carecer de ella en su ejercicio cuando el sujeto que la posee no penetra a un mismo tiempo en la ciencia subalternante, que es precisamente la que le ofrece la evidencia de sus principios. Los dones, desaparecida la fe, permanecen substancialmente los mismos que aquí en la tierra, pero perfeccionados y depurados de las imperfecciones que tenían mientras peregrinábamos bajo los dominios de la fe, porque no podían entonces alcanzar una evidencia positiva e intrínseca de las verdades que poseían. Estos dones quedan como subalternados a la visión beatífica, lo mismo que la caridad en que se fundan. Faltando esa visión beatífica, se suplía por la fe, a la cual se subordinaban los dones, y, por este motivo, no se daba la evidencia de aquellas verdades. En esta vida les acompaña cierta evidencia, la evidencia de credibilidad, porque pueden saber con evidencia que los testimonios en que se apoyan son muy dignos de crédito. Igualmente, aunque no puedan penetrar de un modo positivo las verdades divinas por falta de la visión beatífica, pueden, con todo, alcanzar un concepto negativo y evidencia extrínseca, distinguiéndolas de los errores opuestos, separando las realidades espirituales de las sensibles. Estos dones, en contraposición con la fe, no actúan por un simple acto de asentimiento, sino que llegan a conocer lo que esas verdades divinas no son entendiendo y juzgando de su credibilidad con evidencia extrínseca y negativa. Intrínsecamente, y por su razón formal, no son oscuros, sino que tienen evidencia imperfecta y negativa acerca del objeto de fe, y positiva acerca de su credibilidad. Nada hay que con tanta evidencia nos muestre y asegure

que el testimonio de fe es un don como aquel soberano instinto y moción interna "por la que el Espíritu da testimonio a nuestras almas de que somos hijos de Dios", como dice el Apóstol.

En el cielo, esa evidencia imperfecta es sustituída por otra perfecta y positiva. No cambia la naturaleza y razón formal de los mismos; sólo se modifica su aplicación y regulación, que aquí se hace a través de la fe, y en el cielo por la visión beatífica. Tampoco la caridad cambia de motivo formal porque su objeto propio pase de creído a visto; sólo varía el modo de regulación. La vista—que es una potencia ordenada a ver siempre con claridad y evidencia—puede adolecer de confusión y oscuridad al aplicarse a un objeto muy distante; pero si se acerca a dicho objeto, la visión se convierte en clara y evidente, no por un cambio intrínseco, sino por distinta aplicación extrínseca de la materia.

29. — RESPUESTA A LA TERCERA OBJECIÓN (Cf. 26, 2.°). — No es cierto que el Apóstol, en el texto citado, hable de la ciencia como don del Espíritu Santo; la llama ciencia en general, y no *espíritu* de ciencia o "ciencia de los santos", como suele decir en otros lugares cuando se refiere al don de ciencia. No dice, además, el Apóstol que esa ciencia se destruya de un modo absoluto, sino tan sólo en cuanto al estado y modo imperfecto que tiene en esta vida, por su dependencia de las imágenes y de los sentidos (Cf. ibíd.).

III. — Igualdad y desigualdad de los dones

30. — Los dones pueden compararse, bien con las virtudes, o bien entre sí, ya que unos son más perfectos que otros.

Las virtudes son teologales, intelectuales y morales; los dones, unos son propios del entendimiento y otros de la parte apetitiva.

31. — Si establecemos la comparación de los dones con las *virtudes teologales*, éstas serán más perfectas que aquéllos (1-2, 68, 8). Las virtudes teologales nos unen a Dios como último fin, mientras que los dones perfeccionan al hombre sometiéndole a Dios como impulsor y regulador de sus actos para alcanzar de este modo el último fin. Es más perfecto estar unido a Dios que someternos a su moción, pues es más próxima a Dios la unión inmediata que la moción y sumisión.

32. — Comparando los dones con las *virtudes intelectuales o morales*, los dones aparecen como más perfectos que las virtudes, puesto que nos perfeccionan precisamente en aquello en que las virtudes flaquean.

Esto se deduce también de la razón formal de los dones que mueven a obedecer a una moción superior a la de las virtudes. Las virtudes—naturales o sobrenaturales—perfeccionan a la razón en sí misma o a la voluntad para seguir el impulso de la razón, pero siempre dentro de una esfera propia y racional. Los dones, por el contrario, nos perfeccionan para obedecer y seguir la dirección del Espíritu Santo, y su regulación sigue el modo y medio propios del Espíritu Santo. Cuanto más perfecto es el que rige, más perfecta será su

regulación; y para seguir un impulso más perfecto, se necesita mejor disposición en quien lo recibe. Luego los dones son más perfectos que las virtudes.

33. — *Entre los mismos dones*, son más perfectos los intelectuales que los apetitivos, y, entre los primeros, la sabiduría precede al entendimiento, el entendimiento a la ciencia, la ciencia al consejo. Entre los afectivos, la piedad ocupa el lugar más excelente; después, la fortaleza, y, por fin, el temor.

Esto ha de entenderse respecto a la excelencia y perfección absoluta u ontológica de los dones y en orden al acto que ejercitan en las potencias. De un modo secundario y por parte de la materia a que se refiere, el consejo se ha de preferir a la ciencia, y la fortaleza a la piedad (Cf. 1-2, 68, 7).

34. — Los dones intelectuales son superiores a los afectivos, porque los regulan y juzgan de ellos. Entre los apetitivos, el consejo o prudencia dirige las virtudes morales apetitivas y les determina su justo medio; y siendo la prudencia la más noble entre las demás virtudes, así también el don de consejo, correspondiente a la misma, lo será respecto a los dones afectivos: piedad, fortaleza y temor.

Por otra parte, la ciencia juzga de la prudencia, la precede e informa, porque la ciencia no es puramente práctica, sino también especulativa, y actúa investigando y reduciendo las cosas a sus causas. La especulación, por su misma naturaleza, precede y es más excelente que la práctica, la sustenta, defiende y estudia su naturaleza y causas: la ciencia, pues, precede a la prudencia o consejo.

Los dones de entendimiento, a su vez, preceden a la ciencia, que estudia razones y causas inferiores o creadas y recibe sus principios y regulación del mismo entendimiento; éste aprehende y penetra las cosas divinas por juicio intuitivo, como el hábito de los primeros principios, que es más perfecto que la ciencia, que versa acerca de las conclusiones.

La sabiduría, por fin, juzga tanto de las ciencias como de los principios, es, por lo mismo, un don superior a todos los demás en nobleza y perfección, de igual modo que la virtud de la sabiduría es más excelente que el hábito de los primeros principios y de la ciencia.

35. — Los dones afectivos se clasifican, según Santo Tomás, del mismo modo que las virtudes correspondientes. La piedad dice relación a la justicia: el don de fortaleza, a la virtud del mismo nombre, y el de temor, a la templanza. Siendo la justicia virtud superior a la fortaleza, y ésta a la templanza, lo mismo ocurre con los dones correspondientes.

36. — La perfección accidental o secundaria de algunos dones sobre otros la explica Santo Tomás fundándose en que Isaías enumera el don de consejo anteriormente al de ciencia, y la fortaleza antes que la piedad. La materia de consejo y de fortaleza es siempre ardua y, para ella, conviene recibir especial consejo y fortaleza de Dios. Esta materia, caracterizada por su arduidad, es más excelente que la ordinaria y como propia de los dones de piedad y ciencia: éstos no exigen, por su materia, una acción tan excelente de Dios como el consejo y la fortaleza; aunque puedan también participar de ella.

38. — OBJECIÓN EN CUANTO AL DON DE TEMOR. — Santo Tomás lo pone en último lugar porque lo hace corresponder a la templanza, y esto, en realidad, sólo conviene al temor de una manera secundaria (Cf. 2-2, 141, 1, ad 2), pues, ante todo, el temor corresponde a la esperanza, como afirma Santo Tomás (ibíd., 1-2, 19). La perfección y excelencia de una virtud o don debe tomarse según aquello que le es propio de un modo principal y primario, no accidental o secundario.

39. — RESPUESTA. — El temor corresponde a ambas virtudes en cuanto nos retrae del mal, pero no como inclinación al bien. En efecto, ante un pecado, el temor nos hace huir de él como de un mal absoluto; ante Dios, nos mueve a reverenciarle considerando en Él el poder que tiene de infligirnos un mal y, como consecuencia de ello, el alma, bajo la influencia de ese temor, se recoge en su propia nada. Por este motivo, el don de temor ocupa el último lugar entre los dones, pues corresponde a la esperanza de un modo menos perfecto y excelente que los otros dones a sus virtudes propias, aunque éstas sean menos perfectas que la esperanza. La huida del mal, característica de este don, es menos perfecta que la prosecución del bien, aunque le anteceda en su origen; por eso se dijo que el temor "es principio de sabiduría" (Salmo CX, 10) y que "el que teme a Dios se aparta de todo mal" (*Prov.*, XVI, 17).

El temor es un don inicial y primario en cuanto al origen. Ayuda a pasar de lo imperfecto a lo perfecto haciéndonos huir del mal. Corresponde a la virtud teologal de la esperanza solamente de un modo imperfecto y negativo. A la templanza, por el contrario, le corresponde de un modo consumado, siendo plenamente eficaz en su acción de retraer al hombre de los deleites superfluos y sujetar su carne. Aunque esto lo haga mediante la huída, precisamente en esa huída de deleites nocivos consiste la victoria perfecta en materia de templanza, según aquello del Apóstol: "Huid de la fornicación" (*I Cor.*, V, 19).

Santo Tomás, estudiando la perfección de los dones, relaciona el temor con la templanza (1-2, 68, 8 c); en cambio, en orden a la justificación y virtudes teologales, como la esperanza (ibíd., ad 1), sólo tiene con ellas una relación iniciativa o dispositiva, siempre imperfecta (Nota *1*).

CRECIMIENTO EN LA CARIDAD Y EN LOS DONES

Si nuestra perfección consiste esencialmente en la caridad y es obra principalmente de los dones del Espíritu Santo, preciso es averiguar cómo crece la caridad en nosotros, cómo crecen los dones y cómo éstos la perfeccionan. Los dones, en efecto, son los que realizan la gran obra de nuestra santificación integral, cuyo artífice es el Espíritu Santo: mas están todos unidos en la caridad, de la cual proceden y a la cual perfeccionan, al mismo tiempo que se perfeccionan con ella. "Todas las fuerzas del alma—escribe el Angélico—son dispuestas por los dones en comparación con el Espíritu Santo, que las mueve, el cual habita en nosotros por la caridad" (I-II, q. 68, a. V). Por eso constituirá una verdadera higiene espiritual el fomentar en nosotros el crecimiento de los dones, a fin de alcanzar, mediante ellos, el pleno desarrollo y robustez sobrenatural.

Estudiaremos, pues, aquí dos cuestiones, con la brevedad que estas anotaciones demandan. La primera, sobre el crecimiento de la caridad, pues los dones crecen con ella, como las ramas al engrosar el tronco. La segunda, sobre la manera de fomentar directamente el crecimiento de los dones y el reflujo que ellos ejercen sobre la caridad misma, conduciéndola a su máxima perfección.

I

CÓMO CRECE LA CARIDAD EN EL ALMA

Parece ésta una cuestión de las más intrincadas de la teología, a juzgar por la multitud de opiniones que los teólogos han emitido para

resolverla y los argumentos y sutilezas que han amontonado para defender cada uno la suya e impugnar las contrarias. El que por vez primera penetra en esta cuestión a través de los teólogos escolásticos, se encuentra metido en un verdadero laberinto, sin saber apenas cómo y por dónde salir.

Creemos, sin embargo, que en esta cuestión, como en tantas otras, no es la razón pura la que marcha serena en busca de la verdad, sino cargada, en muchos casos, con una buena tara de afectivismo indolente, que acucia nuestra razón para buscar soluciones y argumentos que justifiquen nuestra flojedad y tibieza. Lanzando por la borda ese peso bruto y estudiando al Angélico con sencillez de espíritu, no nos parece tan difícil la solución, aunque resulte un tanto desconsoladora para los que piensan llegar a la cumbre por la vía ancha y llana, sin las fatigas y sudores de la pendiente. No vamos a negar que sea cuestión sutil y delicada, pero es que las razones de orden afectivo, en el fragor de las disputas, han arrojado sobre ella mayores brumas.

Se trata de saber si el hábito de la caridad crece y se perfecciona por cualquier acto de caridad, aunque sea tibio y remiso; o, por el contrario, sólo crece cuando ejecuta actos más intensos y perfectos, bien sea de la caridad misma o de cualquiera otra virtud imperada por la caridad. Y como la gloria esencial de la bienaventuranza corresponde a la caridad, si se afirma lo primero, pueden los tibios estar muy orondos y satisfechos, sin esforzarse por poner actos cada vez más intensos de caridad; porque sus actos, por tibios y flojos que sean, aumentarán su caridad y, consiguientemente, su gloria esencial. En cambio, si afirmamos lo segundo, tendremos que decir que todos esos actos remisos que comúnmente ejecutan los tibios, no tendrán aumento de gloria esencial en el cielo, que es lo que a algunos duele y descorazona.

Decididamente y con la mayor firmeza, nos declaramos por esta segunda parte de la disyuntiva. Si el Señor nos diera acierto para hacerla ver a los demás con la evidencia con que nosotros la vemos, creeríamos haber prestado un buen servicio a la ciencia cristiana, pues no se trata de una cuestión puramente especulativa, sino de gran transcendencia práctica. La contraria, aunque tenga a su favor el mayor número de teólogos, nos parece tan desprovista de fundamento científico y tan demoledora del verdadero espíritu cristiano, que apenas se comprende cómo tantos y tan conspicuos varones se

hayan dejado fascinar por ella. Si bien es verdad que ese mayor número no es ningún argumento a su favor, porque ellos entre sí se dividen en multitud de opiniones disparadas, tratando cada uno de dar nuevas explicaciones, lo cual prueba que no pisan terreno firme.

CUESTIÓN PRELIMINAR. — *Cómo crecen o se perfeccionan los hábitos adquiridos.* — Es ésta una cuestión puramente filosófica, pero ella es la base para resolver la cuestión teológica del aumento de la caridad.

Los hábitos adquiridos, que pertenecen al orden natural, así como se forman por la repetición de actos, así también con los actos se perfeccionan. Cada acto de la misma especie va sacando de su pasividad e indiferencia la potencia a la cual afecta y orientando su energía potencial hacia el objeto del acto; al mismo tiempo que vence o reprime las energías dispersas que actúan en sentido contrario o divergente, para que no sean impedimento o rémora que retarde o dificulte el acto que se ejecuta. Es como un problema de mecánica. En la potencia hay cierta energía potencial que no se ha actualizado todavía ni se ha encauzado en ningún sentido. Hay también otras energías actualizadas ya, que pudieran ser de sentido contrario al acto que se ejecuta. Pues bien; cada acto pone en actividad una parte de esa energía potencial, encauzándola en un sentido determinado y venciendo las fuerzas de sentido contrario. Y, si se repiten muchas veces los actos de un mismo sentido, esto es, de la misma especie, con cada acto se va actualizando más esa energía potencial en el sentido de los actos, y las fuerzas contrarias van perdiendo en intensidad, hasta quedar totalmente anuladas. Entonces queda ya definitivamente orientada aquella energía de la potencia, y tenemos formado el hábito.

Y, de igual modo que se forman los hábitos, se perfeccionan, pues siempre son capaces de alcanzar mayor perfección mientras exista en el objeto posibilidad de alguna perfección mayor y en la potencia capacidad para realizarla. Un pintor, por ejemplo, tiene adquirido el hábito de pintar, porque, con la repetición de actos, ha ido actualizando la energía potencial de sus facultades en orden a la pintura. Mas cabe pintar aún mejor, porque la belleza artística es susceptible de una perfección indefinida, sin que se toque nunca el ideal; y, en

ese caso, si sus facultades alcanzan para ello, podrá ir perfeccionándose más en el arte de la pintura por la multiplicación de actos.

Esto es doctrina común, y todos admiten que los hábitos se forman y se perfeccionan por la repetición de actos. Es un cuento lo del herrero al cual, machacando hierro, se le olvidó el oficio.

Mas plantean los escolásticos una cuestión, que a muchos parece bizantina y es de la mayor transcendencia para resolver la que nos proponemos. Supuesto que los hábitos se forman y se perfeccionan por la repetición de actos, ¿ese crecimiento se verifica por adición? Que es lo mismo que preguntar: ¿cada acto añade una forma nueva que se suma con la ya existente en el sujeto, dando así por resultado una forma mayor o más perfecta?

Eso afirmaron escotistas y nominales, pero es concebir las cosas de una manera demasiado burda y material. "Este aumento de los hábitos y de las otras formas—escribe el Angélico—no se hace por adición de una forma a otra: sino que se hace participando el sujeto más o menos perfectamente una misma e idéntica forma; y así como acercándose al fuego se pone un cuerpo caliente, no porque se cree esa forma del calor, sino porque empieza entonces a participarla (*VII Metaph.*, text. 32), del mismo modo, por una acción intensa del mismo fuego, se pone más caliente, en cuanto participa más perfectamente la forma del calor, no porque se añada algo a la forma en sí misma" (I-II, q. 52, a. II).

Y continúa el Angélico demostrando la imposibilidad de esa adición, porque si la forma que se añade es de la misma especie que la que tiene el sujeto, sería una misma e idéntica forma, ya que las formas son un todo único específico y no se multiplican ni se individualizan sino por el sujeto en el cual existen realmente. Así, no se concibe adición de blancura a blancura, porque la blancura es una sola, aunque los sujetos pueden estar más o menos blancos según que más o menos participen de esa forma abstracta.

Según esto, no todo acto perfecciona el hábito, sino sólo aquel que tenga alguna perfección mayor que la del hábito mismo. Por consiguiente, para que un hábito crezca y se perfeccione intrínsecamente, es necesario poner un acto de mayor intensidad o perfección. Algunos ejemplos lo pondrán de manifiesto. Si a un objeto blanco se le pinta de blanco, quedará más blanco si la pintura es más blanca que el objeto mismo; de lo contrario, permanecerá igual o menos

blanco que estaba, según el grado de blancura que la pintura tuviese. Si a un cuerpo caliente se junta otro cuerpo caliente, el primero se calentará más si el segundo contiene más calorías; mas permanecerá con la misma temperatura si el segundo tiene los mismos grados de calor, y aun le hará descender si tiene menos grados. Es que no se suma blancura a blancura o calor a calor, sino que el mismo sujeto puede participar más perfectamente de esas formas si el agente que las produce las tiene en mayor perfección.

Ahora bien; el acto es el generador del hábito y productor de su perfección. Luego le dará el mismo grado de perfección que él tenga, ni más ni menos. Por consiguiente, si el hábito preexistente en el sujeto tiene ya un grado de perfección determinado y el acto que se ejecuta es de inferior perfección o menos intensidad, no podrá ese acto conferir al hábito perfección alguna esencial, porque nadie da lo que no tiene, y si aumentara la perfección esencial del hábito, le daría una perfección de que él carece. Y, en realidad, si la potencia está ya actualizada hasta cierto límite por los actos anteriores que produjeron el hábito en aquel grado de perfección, los actos menos intensos nada tienen que hacer, porque la parte potencial que ellos podían actualizar, ya está actualizada. De donde se sigue que, de no admitir el incremento de los hábitos por adición, forzosamente venimos a parar en que no aumentan sino en aquello en que la intensidad del acto excede a la perfección del hábito ya existente.

Experimentalmente se comprueba esto mismo, porque para poner un acto de igual o menor intensidad que el hábito que ya se posee, no hace falta esfuerzo ninguno, puesto que el hábito da esa misma facilidad por tener ya actualizada hasta ese grado aquella parte de la energía potencial. Mas si se intenta poner un acto más perfecto que el hábito ya adquirido, entonces se requiere algún esfuerzo, porque hay que actualizar alguna parte más de la energía potencial que aún no estaba contenida en el hábito, y con ella es con la que el hábito se perfecciona. Así, un músico no necesita esfuerzo alguno para tocar una pieza que ya ha tocado muchas veces, porque tiene hábito de ello; mas necesita esforzarse si intenta tocarla mejor que hasta entonces la ha tocado, porque ese mayor grado de perfección no estaba contenido en el hábito y es lo que viene a perfeccionar el hábito mismo.

Los hábitos, pues, no aumentan o crecen o se perfeccionan sino

en proporción al exceso de perfección o intensidad del acto que se ejecuta; y, si éstos son menos intensos o perfectos, nada añaden al hábito en cuanto a su perfección esencial.

Aparte de esta perfección esencial, hay otra perfección accidental en los hábitos, la cual consiste en la mayor firmeza o arraigo que el hábito puede tener en el sujeto. Hemos dicho que los hábitos, al mismo tiempo que van actualizando y encauzando en un sentido determinado la energía potencial de la facultad donde se forman, van venciendo las energías de sentido contrario, sin lo cual el hábito no tendría firmeza, porque esas fuerzas obrarían siempre a la inversa y fácilmente llegarían a anularle y extinguirle. La remoción de esas fuerzas contrarias da, pues, al hábito mayor firmeza y arraigo en el sujeto, lo cual constituye una perfección accidental *(removens prohibens)* del hábito mismo.

Esta perfección pueden darla al hábito cualesquiera actos, aunque sean remisos o de menor intensidad, porque cualquier acto del sentido del hábito es una fuerza contraria a esas otras fuerzas adversas, que puede debilitarlas y aun extinguirlas. Y esto lo vemos prácticamente. Un músico toca constantemente su instrumento, pero sin hacer esfuerzo alguno por perfeccionar su arte. Con la repetición continua de actos durante mucho tiempo, viene a adquirir una gran facilidad, y el hábito musical alcanza tal firmeza y estabilidad que difícilmente lo pierde, aunque pase algún tiempo sin ejercitarlo. ¿Ha perfeccionado con esto su arte? Esencialmente, no, porque toca hoy lo mismo que hace muchos años. "Esto—escribe San Alberto Magno—sucede por el uso del tiempo o por radicación en el sujeto, que se verifica por la remoción de aquellas cosas que impiden al sujeto ejecutar expeditamente aquello para lo que recibe el hábito" (*De prædicam.*, trat. V, cap. 2).

Pero hay una dificultad. Parece que la radicación en el sujeto y la perfección intensiva para alcanzar el objeto son realmente una misma cosa, porque el ser del accidente consiste en estar en otro *(esse accidentis est inesse)*, esto es, que su mayor perfección esencial consiste en su mayor radicación en el sujeto. Así nos lo enseña Santo Tomás (II-II, q. 24, a. V), y no cabe, por lo tanto, distinguir, y mucho menos separar, la radicación o arraigo en el sujeto, de la perfección esencial del hábito.

Confieso que esta dificultad me trajo algún tiempo perplejo cuan-

do empecé a estudiar a fondo esta materia; mas hoy, con lo que acabamos de decir, ya se ve clara la solución. Tenemos que distinguir una doble radicación en los hábitos, o, si se quiere mejor, un doble elemento en esa radicación. El hábito, por su propia esencia, dice orden a estar en otro sujeto (*inesse*), y por eso decimos que es más perfecto cuanto el sujeto más participe de esa forma. Ésta es una radicación positiva, que consiste en la actualización y encauzamiento de esa energía potencial del sujeto en orden a las operaciones de determinada especie. Y esta radicación es esencial al hábito y se perfecciona cuando el hábito se perfecciona.

Mas hay otro elemento de radicación que podemos llamar negativo, el cual consiste en eliminar los impedimentos que el hábito encuentra en su ejercicio, o sea, en ir debilitando y anulando las fuerzas que obran en sentido contrario o divergente, sin lo cual el hábito no puede quedar completamente arraigado, porque corre peligro de ser vencido o ahogado por esas mismas fuerzas. Y este elemento de radicación es distinto del otro, extrínseco y accidental al hábito mismo, que no corre parejo con él en la perfección, sino que puede adelantarse o retrasarse. De esta segunda radicación hablamos cuando decimos que los actos menos intensos que el hábito pueden arraigarle más en el sujeto, que es conferirle una perfección material, accidental y extrínseca. En cambio, Santo Tomás habla de la radicación esencial y formal, que se corresponde siempre con la perfección intrínseca del hábito. Las dos contribuyen de diverso modo al arraigo y firmeza del hábito en el sujeto.

Los actos, pues, aunque sean remisos o menos intensos, contribuyen a arraigar el hábito, dándole estabilidad y firmeza y, al mismo tiempo, facilidad para repetir los mismos actos, porque una vez vencidos los obstáculos, la actividad psíquica corre llanamente por el cauce que el hábito ha abierto, como vena líquida, sin tropiezos ni desangres. Y esto es muy de tener en cuenta para lo que más adelante diremos acerca de la caridad.

Sin embargo, esos actos menos intensos que el hábito, no sólo no acrecientan el hábito en su perfección intrínseca, sino que indirectamente le disminuyen. La energía potencial actualizada por el hábito, tiende, como por un principio de inercia, a volver a su estado potencial si no se la mantiene en actividad por medio de los actos. De igual modo, los impedimentos por el hábito vencidos resurgen cuando cesa

la actividad que les era contraria y los anulaba. Por estas dos razones, la cesación completa de los actos durante un lapso de tiempo más o menos largo, disminuye y puede llegar a extinguir el hábito totalmente (I-II, q. 23, a. III).

Por los mismos motivos, si los actos que constantemente se ponen son de inferior perfección que el hábito, no son capaces de sostener al hábito en el grado de perfección que antes tenía, sino sólo en el grado de perfección que ellos alcanzan; y así, el hábito comienza a descender de su nivel y decrecer en su perfección esencial, hasta llegar a nivelarse con la intensidad de los actos que se ejecutan.

Bien entendida esta cuestión preliminar, no hay más que hacer aplicación de ella a los hábitos infusos, y especialmente al de la caridad, mudando lo que sea preciso, por su ser sobrenatural.

CONCLUSIÓN PRIMERA. — *Todo acto de caridad merece aumento de caridad.*

Preámbulo primero. — La causalidad de nuestros actos no es la misma cuando se trata de hábitos adquiridos, que no transcienden al orden natural, y de hábitos infusos, que son intrínsecamente sobrenaturales. En los hábitos adquiridos, son los actos la verdadera causa productora o generadora de ellos, lo mismo en su origen que en su desenvolvimiento. Mas en los hábitos infusos no puede suceder del mismo modo, porque son de un orden superior, y nadie puede dar lo que no tiene. Por eso precisamente se llaman infusos, porque sólo Dios puede infundirlos en el alma, elevándola a esa participación de su vida divina. Y si sólo Dios puede producirlos, Él sólo puede aumentarlos, porque "son aumentados por la misma causa por la que son engendrados" (I-II, q. 53, a. II). Y así lo declara el Apóstol, cuando dice: "Yo he plantado, Apolo ha regado; pero Dios ha dado el crecimiento" (*I Cor.*, III, 6).

Nuestros actos, sin embargo, tienen que concurrir, tanto a la producción, cuanto al desarrollo de dichos hábitos.

Concurren, en primer lugar, disponiendo al sujeto para recibirlos (*dispositive*), esto es, actualizando la energía potencial del sujeto y encauzándola en el sentido del hábito. Sin esto, no se concibe que el hábito pueda ser infundido, porque sería una forma sin materia adecuada; conviene a saber, sería una actividad sin sujeto activo, ya que, por hipótesis, la potencia natural quedaría en su misma pasivi-

dad. Es ésta una disposición física, pues se trata del encauzamiento de una energía natural que se reduce al acto; y los que piensan que basta una disposición moral, o no han entendido el mecanismo de los hábitos, o sólo quieren decir que esa disposición física pertenece también al orden moral, cosa que no se discute. Y, siendo necesaria esa disposición física lo mismo para la infusión que para el crecimiento de los hábitos, ya se comprende que la perfección del hábito sobrenatural tiene que ser proporcional a la disposición del sujeto en que reside. Esta proporción todos la admiten para la infusión de hábitos sobrenaturales, y sólo por un contrasentido pueden algunos negarla para su crecimiento. Los inconvenientes son los mismos. Si el hábito pudiera crecer en mayor proporción que la disposición física del sujeto, siempre resultaría que ese exceso de la actividad del hábito sobrenatural no tendría base en la actividad natural de la potencia y quedaría como colgada del vacío; es decir, un accidente sin sujeto en que apoyarse; lo sobrenatural participado, sin nadie que lo participase.

En segundo lugar, nuestros actos concurren también a la participación de los hábitos sobrenaturales por vía de mérito *(meritorie)*. Mas la primera gracia no se puede merecer, y, por tanto, tampoco se puede merecer la infusión de los otros hábitos sobrenaturales que con ella vienen al alma. De donde se sigue que el mérito de nuestros actos no tiene lugar en la infusión de hábitos sobrenaturales, sino sólo en el crecimiento de los mismos. ¿Y en qué proporción merecen ese crecimiento? En la misma proporción en que disponen para él, porque la perfección del acto es el módulo de la disposición del sujeto por lo que tiene de natural, y del mérito por lo que tiene de sobrenatural.

De aquí se infiere que el crecimiento de los hábitos sobrenaturales o infusos, en cuanto al resultado, se verifica exactamente igual que el de los adquiridos. Lo que en éstos es causa efectiva y productora del hábito, en los sobrenaturales es sólo causa dispositiva y meritoria; pero Dios no puede menos de acomodarse a esta disposición y mérito del sujeto, dando al hábito su crecimiento proporcional.

Preámbulo segundo. — El mérito de nuestras obras depende de la caridad (I-II, q. 114, a. IV). De ahí que no son meritorias en el orden sobrenatural sino en cuanto son imperadas o movidas por la caridad, por el amor divino. Así, el martirio, en general, es el acto más excelente de virtud, no en sí mismo considerado, sino en cuanto que es indicio de una caridad perfecta (II-II, q. 124, a. III). Sin

esa caridad, ningún mérito tendría, como lo testifica el Apóstol diciendo: "Si entregase mi cuerpo a las llamas para que arda, pero no tuviese caridad, nada me aprovecha" (*I Cor.*, XIII, 3). Y otro tanto se ha de decir de todas las demás obras de virtud.

No basta, por consiguiente, el estado de gracia para que ya las obras buenas que se ejecutan tengan verdadero mérito en orden a la vida eterna, sino que se requiere que procedan del mismo principio de la caridad, para que sean ordenadas a Dios como último fin sobrenatural. Y este ordenamiento de nuestras obras a Dios se hace por la intención que nos mueve a ejecutarlas. Así nos manda el Apóstol: "Ahora comáis, ahora bebáis o hagáis cualquiera otra cosa, hacedlo todo para gloria de Dios" (*I Cor.*, X, 31). Y esta intención del último fin es la que les da verdadero mérito, porque es la expresión de la caridad misma.

A este propósito, distinguen los teólogos tres clases de intención: actual, virtual y habitual. La intención habitual no basta para que la obra sea meritoria, porque es la simple coexistencia de la obra con el hábito de la caridad, que, de un modo general, ordena a Dios todas las cosas; mas, aparte de eso, pueden ejecutarse muchas obras con fines particulares humanos en que la caridad no influye para nada, como comer simplemente porque se tiene hambre, en cuyo caso ningún mérito tienen delante de Dios.

Intención actual es aquella por la cual, en cada caso particular, ordenamos y ofrecemos a Dios la obra que ejecutamos o vamos a ejecutar, con deseo de complacerle y agradarle por ella, lo cual no se verifica sino a impulso del amor. Esta intención es la mejor, y tanto será más meritoria la obra que con ella se hace, cuanto la intención sea más pura y más intensa la tendencia hacia Dios: esto es, que vaya más desprovista de móviles humanos y tienda a Dios con mayor fuerza. Si así fuera siempre nuestra intención, en todo momento podríamos estar mereciendo.

Mas no se requiere, para que nuestras obras sean meritorias, esa intención actual, lo cual sería moralmente imposible; sino que basta la intención que llaman virtual. Ésta no requiere que se ordene a Dios cada obra en particular, ni antes ni al tiempo de ejecutarla, sino que vaya incluída en nuestra intención general de complacer a Dios en todo; de tal manera que esa intención sea el móvil de nuestra obra, el motivo de ejecutarla, aunque actualmente no pensemos en ello. Así

pemanece en cada obra la virtud o la fuerza de aquella intención general, y eso basta para que la obra sea informada por la caridad, movida por el amor, y alcance así su mérito en proporción a la caridad que la motiva. Mas si esa intención general no ejerciera ningún influjo sobre la obra misma, sería una intención meramente habitual y la obra quedaría sin mérito alguno, porque no parte del principio de la caridad.

Hasta aquí no hay discusión entre los teólogos. Pero hay algunos que quieren soltar un poco más las riendas, ensanchando los términos del mérito y, para ello, inventan otra manera de intención, que llaman virtual implícita. Según ellos, toda obra buena por sí misma está ordenada a Dios como último fin. Por consiguiente, el que estando en caridad ejecuta una obra buena, aunque en su ejecución no tenga el menor influjo su intención precedente, ya tiene esa intención virtual implícita en la misma obra buena, lo que basta para que sea meritoria.

No nos engañemos. Esa intención, aunque se le dé otro nombre, en nada se distingue de la intención habitual, que, por confesión unánime de los teólogos, no basta para dar mérito a las obras. En efecto, si la intención precedente no ejerce influencia alguna sobre la obra que se ejecuta, tenemos una simple coexistencia de la obra con el hábito de la caridad, que es lo que todos llaman intención habitual. Hay un sofisma en el raciocinio que presentan. Las obras buenas de orden natural, cuales son todos los actos de las virtudes morales, no dicen por sí mismas orden a Dios como último fin sobrenatural, que es lo que se requiere para que haya verdadero mérito, pues el mérito, teológicamente hablando, dice orden a la posesión sobrenatural de Dios en la vida eterna. Ellas podrán tener su premio natural, pues Dios no deja nada bueno sin su premio correspondiente; mas de eso no se trata. Para que tengan verdadero mérito, tienen que ser ordenadas a Dios como fin sobrenatural, lo cual sólo puede hacer la caridad, por medio de una intención actual o virtual explícita que haga sentir en ellas su influencia. Si esto falta, aunque el sujeto tenga el hábito de la caridad, no parten las obras de ese principio de la caridad, sino de un principio humano, que es la intención que las determina, y, en el orden sobrenatural, nada son y nada merecen.

Es esto de la mayor importancia práctica, para que trabajemos siempre por purificar e intensificar nuestra intención en todo cuanto

hacemos; no sea que, al fin de la vida, después de afanarnos mucho en practicar obras buenas, tengamos que decir con San Pedro después de la pesca infructuosa: "Toda la noche trabajando, y nada hemos cogido" (LUC., V, 5).

Preámbulo tercero. — Que todo acto de caridad merece aumento de caridad, es para algunos autores una verdad de fe, después de las declaraciones del Concilio Tridentino. A nosotros, sin embargo, con otros autores de reconocida autoridad, no nos parece que sea de fe, sino una conclusión teológicamente cierta. He aquí las palabras del Concilio: "Si alguno dijere que el hombre justificado, por las obras buenas que hace mediante la gracia de Dios y mérito de Cristo, del cual es miembro vivo, no merece verdaderamente aumento de gracia, la vida eterna y la consecución de la vida eterna—si es que muere en gracia—, así como aumento de la gloria, sea anatema" (Ses. 6, can. 32). Claro está que si se merece aumento de gracia y de gloria, se merece también aumento de caridad, aunque el Concilio no lo diga, porque la caridad crece siempre con la gracia y a ella corresponde la gloria esencial. Pero el Concilio no trata sino de definir el mérito de nuestras obras en general—siendo ejecutadas por la influencia de la gracia—, contra los luteranos, que lo negaban, sin mezclarse en la cuestión escolástica de si ha de ser por actos remisos o por actos intensos; esto es, declara que los actos en sí, bajo el influjo de la gracia, son meritorios, pero no dice todos ni en qué condiciones. Pudiera de aquí deducirse nuestra conclusión: mas eso es obra del raciocinio teológico y no prueba que ella misma sea de fe. Necesita, pues, alguna prueba, aunque sea muy breve, porque hoy esa conclusión es admitida por todos.

DEMOSTRACIÓN. — El acto humano, como se ha dicho, es una actualización de la energía potencial de la facultad, encauzándola en un sentido determinado. Esa actualización y encauzamiento, estabilizándose de algún modo en el sentido del acto, es lo que llamamos hábito. Pero todo acto tiende a estabilizar esa energía potencial en la misma forma que la actualiza, como por una ley de inercia, que rige no sólo en el mundo mecánico, sino también en el del espíritu. Por consiguiente, todo acto intrínsecamente considerado y prescindiendo de las condiciones del sujeto, tiende a incrementar el hábito, porque tiende a estabilizar esa energía que ha sacado de su potencia.

Esto hacen los actos naturales en la producción y crecimiento de los hábitos adquiridos. Mas, tratándose de hábitos infusos, nuestros actos no pueden darles el crecimiento de un modo eficiente, aunque haya en ellos la misma tendencia, porque la natualeza del acto no se destruye. Y siendo esa tendencia ley intrínseca del acto, tanto en el orden natural cuanto en el sobrenatural, ya tenemos un orden intrínseco a que esa tendencia sea colmada, en el orden natural por el mismo acto, y en el orden sobrenatural por el Autor de ese orden, ya que sólo Él puede colmarla.

Hagamos aplicación al hábito de la caridad. Todo acto de caridad tiende a estabilizar la energía psíquica que ha actualizado en el amor divino. Pero esa estabilización es un hábito sobrenatural que no puede causar efectivamente el acto humano, ni aun sobrenaturalizado por partir ya de un principio sobrenatural. Luego ese acto reclama intrínsecamente su complemento. Si no se le da, ese acto quedaría como tronchado, sin producir su fruto propio. Pues ese orden intrínseco que dice el acto de caridad a ser complementado con crecimiento del hábito, no es otra cosa que el mérito.

Lo que aquí decimos no es sino expresión de la ley de perfectibilidad que Dios puso al hombre, lo mismo en el orden natural que en el orden sobrenatural. Tenemos que alcanzar la perfección por nuestros actos. Pero nunca la alcanzaríamos si los actos no dejasen alguna modificación estable perfectiva de nuestro ser, porque sería como trazar un dibujo sobre la superficie del agua. De ahí que cada acto, si es conforme a nuestra naturaleza o a nuestra sobrenaturaleza, deja huella benéfica en nuestro ser, perfeccionándole en sus cualidades o hábitos correspondientes, ya sea de un modo efectivo o ya meritorio. Y, en el orden sobrenatural, como nuestra perfección consiste esencialmente en la caridad, todo acto de caridad, de suyo, tiende a aumentar el hábito de la caridad, que es merecer el aumento.

Así es como todo acto de caridad, que no es más que un impulso de nuestro ser hacia Dios como último fin sobrenatural, merece la posesión de Dios en la vida eterna, porque, de otra suerte, quedaría frustrado; y no puede quedar frustrado, por ser el primer movimiento de la gracia, que se atribuye al Autor de ella, como los primeros movimientos de la naturaleza tampoco pueden quedar frustrados, porque provienen de su mismo Autor. Y, de igual modo que merece la unión perfectísima con Dios en la gloria, porque a ello tiende esen-

cialmente, merece también aumento de caridad, o sea, estabilización del mismo acto en el orden del ser, que es lo que acerca a Dios como último fin, porque también a ello tiende el acto en cuanto expansión perfectiva del ser, que, como todo ser, tiene tendencia a su conservación y permanencia en el ser.

Esto es como la metafísica del acto meritorio, y, aunque parezca un poco sutil, es preciso llegar al fondo mismo de las cosas si queremos ver y resolver con claridad todas las cuestiones que sobre ellas se plantean. Si nadamos sólo por la superficie, nunca podremos evitar sombras ni errores.

CONCLUSIÓN SEGUNDA. — *El hábito de la caridad sólo crece o se perfecciona esencialmente cuando en esta vida se ejecutan actos más intensos que el hábito.*

Parece que esta conclusión es contraria a la anterior, y por eso es por lo que muchos se niegan a admitirla. Sin embargo, bien entendida la precedente, ésta no es más que una consecuencia de ella. Según esta conclusión, los actos de caridad más remisos que el hábito no aumentan o perfeccionan el hábito, como tampoco aumentarán la gloria esencial. De esto se trata, pues nadie niega que puedan aumentar la gloria accidental, como aumentan accidentalmente el hábito por su mayor inhesión en el sujeto. Y decimos que esos actos más intensos han de ser ejecutados en esta vida, para excluir la hipótesis, enteramente arbitraria, de los que piensan que puede ejecutarse ese acto más intenso en el primer instante de la glorificación: hipótesis que nada resuelve y encierra mayores inconvenientes. Con estas aclaraciones, pasemos a demostrar la tesis.

a) Argumento de autoridad. — Los actos remisos son actos tibios, porque carecen del fervor que corresponde al hábito de donde proceden. Precisamente llamamos tibio al que ejecuta obras buenas en estado de gracia y de caridad, mas no se esfuerza por poner actos intensos de la misma. Ahora bien: si los actos tibios aumentasen la caridad, en cualquier tiempo que recibiesen el aumento, no serían los tibios tan execrados como lo son en las Santas Escrituras, particularmente en aquel testimonio del *Apocalipsis*: "Porque eres tibio, ni frío ni caliente, comenzaré a vomitarte de mi boca" (*Apoc.*, III, 16). Esto es decir, sencillamente, que esos actos tibios, lejos de ser motivo de que se aumente la caridad ni en esta vida ni en la otra, son dis-

posición para que la caridad se pierda del todo, pues eso es comenzar a ser arrojados de la boca de Dios; esto es, comenzar a apartarse de Él, por la falta del fervor debido en los actos. La consecuencia es manifiesta: si los actos tibios fuesen medio para alcanzar aumento de caridad en cualquier tiempo que fuera, serían laudables, como digno de elogio sería el que los practicase, pues no hay cosa más laudable que crecer en caridad, con la cual nos acercamos más a Dios. Luego los actos remisos no aumentan la caridad, sino que disponen para perderla.

Además, el apóstol San Pedro nos manda crecer en gracia (II PETR., III, 18), y esto mismo se nos inculca en varios lugares de las epístolas de San Pablo. Mas no podemos crecer en gracia sino creciendo en caridad, por actos de esta virtud. Ahora bien; si con todo acto de caridad, aun los más remisos, se creciese en caridad y en gracia, no necesitaba darnos este precepto, porque todo aquel que vive en caridad practica actos de caridad, con los cuales espontáneamente crecería en la misma. ¿Qué importa que el crecimiento venga al mismo tiempo de practicarlos, o se dé más tarde todo junto, si ya se ha puesto el acto por donde necesariamente ha de venir? Entonces nadie tendría que esforzarse por crecer en gracia y caridad, sino por conservarse en ella y practicar actos de ella, aunque fuera con la mayor tibieza, pues ya llegaría el crecimiento en tiempo oportuno.

Después de las Santas Escrituras, no invocaremos otra autoridad que la del Doctor Común de la Iglesia. Santo Tomás lo afirma tan clara y rotundamente, que no deja lugar a duda. Así escribe: "No por todo acto de caridad se aumenta la caridad actualmente, sino que cualquier acto dispone para el aumento de la caridad, en cuanto por un acto de caridad el hombre se torna más pronto para obrar otra vez según la caridad, y, creciendo la habilidad, prorrumpe el hombre en un acto de amor más ferviente, con el cual tiende al progreso de la caridad, y entonces es cuando la caridad actualmente se aumenta" (II-II, q. 24, a. VI).

No sabemos cómo se han podido tergiversar estas palabras, hasta el punto de atribuir al Angélico Maestro la opinión de que los actos tibios o menos intensos aumenten la caridad en cualquier tiempo que sea, pues expresamente reserva esto para los actos más intensos. Lo único que concede para los actos remisos es esa disposición sujetiva que da prontitud para poner nuevos actos, con lo cual, indirectamen-

te, capacita para que se pongan actos más intensos. No es ésta la disposición física, que siempre es proporcional al acto, la cual lleva necesariamente al crecimiento del hábito; sino aquella otra disposición que incluye un crecimiento accidental del hábito, en cuanto que lo arraiga más en el sujeto sofocando los impedimentos que actúan en sentido contrario, lo cual da facilidad para los actos de la misma especie. Fuera de esto, los actos remisos nada influyen en el crecimiento esencial del hábito, pues eso está reservado sólo a los actos más intensos.

Y que habla de los actos más intensos de esta vida es bien manifiesto, porque "no es la misma razón de la cuantidad de la caridad de la vía, que sigue al conocimiento de fe, y la caridad de la patria, que sigue a la clara visión" (II-II, q. 24, a. VII ad 3). Esto es, que, aunque en la patria sea el acto de amor incomparablemente más ferviente que en esta vida, no por eso se aumenta el hábito de la caridad, sino que ese acto es precisamente proporcional al hábito con que se ha salido de este mundo, y su mayor perfección no está en el hábito mismo, sino en la distinta razón que mueve el acto: Dios conocido por fe, o Dios visto cara a cara. Es una perfección modal y sujetiva, por el distinto modo como Dios, visto en Sí mismo, atrae todo el amor de que es capaz el sujeto, sin encontrar obstáculo alguno; pero esa capacidad de amar consiste precisamente en la perfección del hábito con que de este mundo se ha salido.

b) *Argumento práctico.* — Si se admite que los actos remisos de caridad aumentan positivamente el hábito de la caridad, se seguiría un inconveniente práctico, que el sentido cristiano rechaza y el proceder de la Iglesia condena. Como la caridad constituye la esencia de la santidad y perfección, aquel que tenga mayor caridad será más santo. Pues pongamos un hombre que vive noventa años en gracia de Dios, pero en tibieza. Para conservarse en gracia, ha tenido que ejecutar innumerables actos de caridad durante su vida. Si con cada uno de esos actos tibios y remisos se ha aumentado el hábito de la caridad, por muy poco que fuese con cada uno, ese hombre, siguiendo en la tibieza, tendría un grado de perfección incalculable. Sería más santo que un San Luis Gonzaga o un San Gabriel de la Dolorosa, que murieron jovencitos y realizaron muchos menos actos de caridad, aunque fueran más fervientes; porque el exceso del número supliría con creces la falta de intensidad.

La Iglesia, entonces, podría canonizar a aquel hombre mucho mejor que a estos otros. Pero la Iglesia nunca atiende, para la canonización de los santos, a que hayan practicado muchos o pocos actos de caridad, sino a que hayan practicado algún acto intenso, aunque sea uno solo; el cual suele manifestarse por algún acto heroico de virtud, como el martirio. No sería, pues, justo lo que la Iglesia hace ni lo que el pueblo cristiano entiende, teniendo por santos solamente a los que ejecutan actos perfectos de caridad, la cual va siempre acompañada de todas las demás virtudes en el mismo grado de perfección. El contrasentido sería enorme si la Iglesia pudiese canonizar a los tibios, sólo porque han vivido muchos años en la tibieza y han practicado muchos actos tibios de virtud. Y, sin embargo, eso sería lo legítimo, porque con la multitud de actos tibios han podido alcanzar una perfección mayor en la caridad, que otros que han puesto actos intensísimos, pero muy escasos en número.

Y no se diga que los que han vivido en la tibieza, aunque hayan puesto muchos actos tibios de caridad, no son más santos, porque el aumento de la caridad correspondiente a los actos remisos no se da en esta vida, sino en el primer instante de la glorificación. Para el caso, es igual, porque esos tibios, al fin, tendrán en el cielo una gloria esencial mayor que los muy fervorosos que han vivido poco tiempo en el fervor; y, por tanto, después de muertos por lo menos merecen mayor veneración.

En ese caso, ya podemos echarnos a dormir y vegetar en nuestra tibieza, que acaso con ella alcancemos una gloria mayor que los que se esfuerzan denodadamente por crecer en perfección. ¿Hay quien se atreva a sostener semejante anomalía? Ese es el camino ancho y llano por donde algunos pretenden conducir a las almas; pero no es el camino estrecho y pendiente que nos enseñó Cristo.

c) *Argumentos teológicos.* — Ya se ha dicho que los hábitos no crecen por adición, añadiéndose una forma a otra forma o un grado a otro grado, sino por intensificación de la misma forma en el sujeto, que participa de ella con mayor perfección.

En los hábitos adquiridos, esa mayor intensidad de la forma no puede provenir sino de la mayor intensidad del acto, que hace subir más el nivel de la energía potencial de la potencia encauzada por el acto mismo. Un termómetro señala veinte grados de temperatura. Póngase a su lado un foco de calor de quince grados. La columna mer-

curial permanecerá inmutable, porque la forma del calor no se aumenta por adición de forma a forma o de grado a grado, sino por intensificación, y el foco que se adjunta no puede intensificar el calor del termómetro, porque lo tiene él con menos perfección. Pero acérquese un foco de veinticinco grados, y el termómetro subirá, no a cuarenta y cinco, como si esos veinticinco se sumasen a los veinte que ya tiene, sino a veinticinco, que es la cantidad de calor que tiene el foco añadido, porque no puede él dar una perfección que no tiene. Pues de igual modo, el acto, para intensificar o perfeccionar el hábito, tiene que tener él mayor intensidad, y en tanto le perfecciona, en cuanto le excede en perfección. Ese acto más intenso ha actualizado una mayor cuantidad de energía potencial que la que estaba actualizada por el hábito precedente, y, al hacerse permanente dicha actualización por la ley de inercia psíquica antes invocada, el hábito queda intensificado o perfeccionado en esa misma cuantidad.

En los hábitos infusos, esa actualización de la energía psíquica se verifica lo mismo, puesto que es la materia en que se recibe la forma sobrenatural; pero eso solo no puede perfeccionar al hábito infuso, puesto que es de género superior. Eso es simplemente la disposición física, que todos los tomistas admiten como condición indispensable para que el hábito sobrenatural se infunda o se acreciente. Y tiene que ser así, porque, de otro modo, tendríamos una forma sin materia informable o informada, una actualización sobrenatural de una materia natural que no existe, ya que, por hipótesis, permanecería en su estado potencial. Constreñidos por esta razón, casi todos los teólogos admiten la necesidad de esa disposición física para la infusión de los hábitos sobrenaturales, que se infunden en la misma medida y proporción de nuestras disposiciones. Sólo por un contrasentido pueden algunos admitir que, por más que se requiera esa disposición física para la infusión de los hábitos y en el mismo grado de intensidad, no se requiere del mismo modo para el crecimiento de ellos. Es como si dijeran que, al principio, no se puede en un vaso echar más agua que una cantidad igual a la capacidad del recipiente; pero, más tarde, aunque esté lleno el vaso, se le puede añadir más agua sin ensanchar sus paredes. Lo sobrenatural siempre va inserto en lo natural, y, si se echase en mayor cantidad que la disposición física del sujeto, rebosaría y se perdería en el vacío.

Según esto, no es posible concebir aumento de un hábito sobre-

natural sino en proporción a la disposición física del sujeto en que reside. Y como esa disposición sólo crece por actos más intensos que el hábito, tampoco se concibe que pueda darse crecimiento en los hábitos sobrenaturales sino por actos más intensos y en la misma proporción de su intensidad. Luego el hábito de la caridad sólo por actos más intensos de caridad se perfecciona.

Y a la misma conclusión llegamos analizando la noción del mérito, ya que los actos de caridad son meritorios de aumento, como queda probado. "El mérito del hombre para con Dios—escribe el Angélico—no puede darse sino según la presuposición de la ordenación divina: de tal modo, que aquello consigue el hombre como merced por su operación, para lo que Dios le proveyó de virtud de obrar" (I-II, q. 114, a. 1). Ahora bien; la virtud que Dios suministra al hombre para obrar sobrenaturalmente por su gracia actual, está determinada por la intensidad del acto sobrenatural que ejecuta. Es imposible que el hombre ejecute un acto sobrenatural de mayor intensidad que la gracia actual que ha recibido para ello. Luego la medida del mérito es la misma intensidad del acto; así como la intensidad del acto depende de la cantidad de gracia actual, según la ordenación divina.

¿En qué proporción, pues, merece el hombre que se le aumente el hábito de la caridad? En proporción a la intensidad de sus actos. Si su acto es intenso como ciento, merecerá como ciento; si como cinco, sólo de cinco será su mérito. En consecuencia, el acto aumentará el hábito por razón del mérito en aquello que exceda al hábito mismo. De esta suerte, el que tiene el hábito de la caridad con una intensidad de cien grados y ejecuta un acto con una intensidad de ciento veinte, merece que se le aumente el hábito hasta ciento veinte grados; y si pone un acto de cincuenta grados, merece también tener un hábito de cincuenta grados. Como éste ya lo tiene, y aun mayor, no se le tiene que dar nada: a no ser que dijéramos que los hábitos crecen por adición, que se le pone una camisa chica sobre otra grande, porque así lo ha merecido. ¿Para qué la quiero?, podría decir cualquiera. ¿Para impedirme los movimientos holgados que con la grande sola podía ejecutar?

Esto explica la antinomia que parece resulta de afirmar, por un lado, que todo acto de caridad merece aumento de caridad; y, por otro, que a los actos más remisos que el hábito no se les da aumento.

¿Cómo no se les da, si lo merecen? Muy sencillo; porque el sujeto que lo ha merecido ya tiene lo que merece. Es como si un militar ejecuta una acción por la cual merece ser coronel o que se le ascienda a coronel; pero si ya es general, no se le puede ascender más, porque el mérito no llega a tanto. Podría únicamente dársele alguna otra recompensa por su acción, como una condecoración cualquiera; pero de un género distinto, no en el género de ascensos. Así, esos actos remisos también tendrán su premio en cuanto a la gloria accidental, mas no en la gloria esencial, que es la que dice relación al mérito en su sentido propio. Pudiera alguno decir que al que merece cien pesetas por un hecho cualquiera, aunque ya tenga mil, se le dan encima esas ciento. Pero eso es discurrir con la fantasía y no con el entendimiento, imaginándose los hábitos de un modo burdo y grosero, como si se tratase de cosas materiales, que fueran susceptibles de adición.

Mas todavía es preciso distinguir en esos actos menos intensos de la caridad. Unos pueden ser menos intensos que lo que el hábito requiere, porque las condiciones o circunstancias en que se encuentra el sujeto le impiden fijar la atención para poner el acto con toda la intensidad posible; y otros son menos intensos por flojedad, abandono o negligencia. Mientras esto escribo, aunque yo tuviera un grande amor de Dios, no podría ejercitar los actos de amor con toda la intensidad del hábito, porque la atención se deriva poderosamente hacia lo que estoy escribiendo, y los actos de amor, si alguno hiciere, por fuerza tienen que ser remisos. Mas, si me pongo en oración, y allí, por negligencia, no aparto mi pensamiento de estos discursos y raciocinios, concentrando mi atención en Dios para prorrumpir en actos lo más intensos que pueda: entonces ya no carezco de alguna culpa, que acompaña a esos actos remisos y tibios que allí ejecute.

Esta distinción es de máxima importancia, sobre todo en la práctica. Esos actos que salen menos intensos porque las circunstancias se lo impiden, aunque no hacen crecer el hábito actualmente, como dice Santo Tomás, disponen para el crecimiento, arraigando más el hábito, sofocando los impedimentos y dando prontitud y facilidad para poner otros actos de la misma especie; con lo cual, al cesar las circunstancias que impedían la intensidad del acto, éste sale con toda fuerza y alcanza la intensidad que al hábito corresponde. Por el contrario, los actos menos intensos por nuestra flojedad y tibieza, tienden de suyo a disminuir el hábito y disponen para perderle. Y la razón

es, porque en ellos hay algún pecado venial, y los pecados veniales, aunque no disminuyen intrínsecamente el hábito de la caridad, lo disminuyen extrínseca e indirectamente, en cuanto son contrarios al acto de la caridad y hacen que se levanten tendencias opuestas a ella, con lo cual disponen para que la caridad misma se pierda (II-II, q. 24, a. X). Vemos, pues, la gran diferencia en cuanto al resultado: los unos disponen para el crecimiento de la caridad, y los otros disponen para perderla. Los que estos últimos habitualmente ejecutan, son los tibios, que el Señor tan duramente amenaza.

Queda, pues, fuera de duda que cuando Santo Tomás afirma que los actos menos intensos concurren al crecimiento del hábito dando prontitud y facilidad para ejecutar otro acto más intenso con el cual viene el crecimiento, se refiere a esos actos menos intensos por fuerza de las circunstancias, porque más no se puede, ya que de los otros en que hay negligencia o pecado venial, expresamente dice que indirectamente le disminuyen. Y que esa negligencia es pecado venial, es manifiesto, porque también él nos dice que los más perfectos en la caridad, tienen obligación de practicar lo más perfecto, como en otro lugar se declara.

Y también aparece claro que esos actos más intensos para los cuales los menos intensos disponen y dan facilidad, son actos que han de ponerse en esta vida, pues para los actos de la vida futura no se necesita semejante disposición. Sueñan, pues, los que piensan que en el primer instante de la glorificación se pondrá un acto equivalente a la suma de todos los actos remisos en esta vida practicados, para recibir el premio de todos. Es una hipótesis enteramente gratuita, sin ningún fundamento en que se apoye, y que, lejos de resolver la cuestión, la embrolla y añade nuevos inconvenientes. Con ella, tendríamos que admitir el aumento de los hábitos por adición, pues ese acto final sería el resultado de la suma de todos los precedentes. Antes que eso, sería preferible admitir que los actos remisos perfeccionan el hábito, lo mismo que los intensos, en el mismo instante en que el acto se ejecuta.

No creemos que haya subterfugio o escapatoria. Los actos remisos, aunque considerados en absoluto merecen aumento, de hecho no aumentan el hábito, precisamente por ser remisos, esto es, defectuosos, pues no adecuan a la capacidad del sujeto que los produce. Ciertos actos que están bien para un niño, son vituperables en un hombre, y

no le perfeccionan, sino más bien le rebajan. Sólo, pues, los actos más intensos que el hábito aumentan el hábito en el mismo grado de intensidad que ellos tienen.

CONSECUENCIA PRÁCTICA. — De aquí se deduce la obligación y necesidad que tenemos de esforzarnos por poner actos de caridad —y con ella, de todas las virtudes—lo más intensos que nos sea posible, si queremos alcanzar la verdadera perfección. Decir lo contrario es fabricar castillos en el aire, relajar los vínculos de la perfección evangélica y amontonar paja y leña que algún día ha de arder en el purgatorio (*I Cor.*, III, 12).

II

CRECIMIENTO DE LOS DONES EN RELACIÓN CON LA CARIDAD

1.° IGUALDAD Y DESIGUALDAD EN LOS DONES.

Creciendo la caridad en el alma, necesariamente crecen los hábitos de los dones, lo mismo que los de las virtudes infusas, pues unos y otros parten del mismo principio de la caridad. No es una igualdad absoluta la que siguen en su crecimiento, sino de proporción, puesto que unos hábitos, específicamente considerados, pueden ser más perfectos que otros. Así escribe el Angélico, hablando de las virtudes: "Todas las virtudes de un hombre son iguales con cierta igualdad de proporción, en cuanto que crecen igualmente en cada uno: como los dedos de la mano son desiguales según su cuantidad, pero son iguales según la proporción, porque crecen proporcionalmente" (I-II, q. 66, a. II). Si se trata de virtudes adquiridas, en la prudencia van todas engarzadas, porque ella es la que señala el medio a todas las demás, dándoles el ser de virtud. Pero, tratándose de virtudes infusas, es la caridad la que las produce y arrastra consigo en su crecimiento, porque es la forma de todas, que a todas mueve a la consecución del fin sobrenatural (II-II, q. 23, aa. VII, VIII).

Y esta misma razón vale para los dones, pues por la caridad habita en nosotros el Espíritu Santo y todas nuestras actividades se le someten, dejándose gobernar dócilmente por Él; y tanto más perfec-

tamente, cuanto Él, por la caridad, habite más plenamente en nosotros (I-II, q. 68, a. V). De suerte que, considerados esencialmente los hábitos de los dones, siempre se tienen en el mismo grado de perfección en que se tiene la caridad; y no unos más que otros, sino que todos crecen en la misma proporción y al mismo tiempo.

Parece que esto contraría a la experiencia, porque hallamos en los santos una gran diferencia en la actuación de los dones: sobresalían unos por el don de entendimiento, como Santo Tomás; otros, por el de consejo, como San Antonino de Florencia; otros, por el de piedad, como San Francisco de Asís; y así sucesivamente. ¿De qué provienen estas diferencias, si los santos han de tenerlos todos en un grado perfecto, como tienen la caridad?

La diferencia no está en los hábitos mismos de los dones, sino en su actuación. Aunque todos se hallen con el mismo grado de perfección, pueden actuar unos mucho más perfectamente que otros, según las disposiciones y condiciones del sujeto. Lo mismo ocurre con las virtudes, que resplandecen unas u otras de modos tan diferentes en cada santo, aunque todos las tienen todas en grado perfecto. Y es que, si el sujeto está más o menos predispuesto, natural o sobrenaturalmente, en un sentido determinado, no ofrece resistencias a la acción de la gracia; antes bien, coadyuva a su actuación; y así, puede ser mayor la resultante, más intenso el acto y más perfecta la obra que cuando son adversas las predisposiciones sujetivas.

El Angélico Maestro señala tres causas de estas diferencias sujetivas en orden a las virtudes, y las mismas podemos aplicar también a los dones: "En cuanto a lo que es material en las virtudes morales —escribe—, esto es, la inclinación misma al acto de la virtud, puede un hombre ser más pronto para el acto de una virtud que para el acto de otra, ya por naturaleza, ya por costumbre o ya por don de gracia" (I-II, q. 66, a. II). Examinemos cómo en la actuación de los dones pueden intervenir estas causas.

a) *Por naturaleza.* — En los seres humanos vemos una diversidad de aptitudes que maravilla. Unos tienen disposición para las ciencias, otros para las artes y otros para oficios mecánicos. Y, en cada uno de estos grados, se diversifican igualmente las disposiciones individuales, pues unos tienen aptitud para ciencias especulativas, otros para las históricas, otros para las prácticas, otros para las positivas y experimentales. Y lo mismo sucede en el orden práctico, que unos

parece que nacen ya con ciertas virtudes, que espontáneamente practican, con facilidad y por temperamento, aunque no alcancen su ser de virtudes mientras no sean reselladas por el libre albedrío; al paso que encuentran gran dificultad en practicar otras, que a otros les resultan muy fáciles.

Pues la gracia no destruye ninguna de estas disposiciones naturales, sino que las eleva al orden sobrenatural y divino; y así, el hábito infuso—sea de virtudes o de dones—que encuentra una predisposición natural conveniente en el sujeto, puede actuar con más intensidad que otro hábito igualmente perfecto, pero que halla en el sujeto esa falta de aptitud que difícilmente puede vencer, ya que no hablemos de una incapacidad absoluta. Pongamos por ejemplo el don de entendimiento. Si actúa sobre una inteligencia aguda y penetrante, apta para la especulación, podrá conducirla a gran altura en la penetración de los misterios de la fe, con tal que esa misma perspicuidad natural no sea un estorbo para la acción del Espíritu Santo por su vana curiosidad o presunción, cosa que frecuentemente ocurre. En cambio, el que tenga un entendimiento romo y obtuso por naturaleza, nunca podrá llegar en la penetración de la verdad divina a la altura del primero, aunque haya recibido el don en un grado tan perfecto como aquél. El Espíritu Santo, actuando con el mismo impulso en uno y en otro, como corresponde a igual perfección del hábito, producirá efectos de distinta intensidad, por la distinta disposición de la materia que mueve. Un Santo Cura de Ars no se concibe que hubiera llegado a ser un Santo Tomás de Aquino, aunque tuviese el don de entendimiento en el mismo grado de perfección; pudiera, en cambio, sobresalir en otros dones, como el de consejo, para la práctica de su ministerio sacerdotal.

b) Por costumbre. — La costumbre crea hábitos y disposiciones, que vienen a ser como una segunda naturaleza. De ahí que aquellas mismas cosas para las cuales no se tiene una capacidad natural muy excelente, vengan a hacerse fáciles por la costumbre, llegando a ejecutarlas con más perfección uno que tenga menos aptitudes naturales, que otro que posee mayor capacidad, pero que no la ha desarrollado por el ejercicio. Y estas predisposiciones adquiridas producen el mismo efecto que las naturales con respecto a la actuación de los dones. El Espíritu Santo moverá con más facilidad a un alma en aquellas materias a que ella ya está inclinada por la costumbre y el

ejercicio, que en aquellas otras en que no se ha ejercitado nunca, porque en éstas encuentra todavía muchas resistencias materiales que vencer, y no en aquéllas. Suponiendo, claro está, que esos hábitos adquiridos según la regla de nuestra razón, no sean un obstáculo al Espíritu Santo por nuestro apego desordenado al propio juicio y a las propias maneras. Por eso, las virtudes morales, a nuestro modo practicadas, son disposición necesaria para que los dones actúen en nosotros, por lo menos de una manera constante, y es raro que comiencen a actuar mientras ellas no alcancen cierto grado de perfección que les haga salir de mantillas.

A esto podemos referir también el género de vida que cada uno lleva, pues no se ejercita en unas mismas obras de virtud, en cuanto a su intención principal, el sacerdote que el seglar, el religioso que el casado, el que tiene una vida activa muy intensa que el que no tiene otros cuidados que el de atender a su propia alma. Y a todo esto suele acomodarse también el Espíritu Santo en la actuación de los dones, haciendo que obren de un modo más eminente aquellos que mejor encuadran en el sujeto según su estado y condición de vida, aunque todos en sí mismos tengan igual grado de perfección.

c) *Por don de gracia.* — Por encima de todas estas predisposiciones naturales, adquiridas o circunstanciales, está el Espíritu Santo, que encomienda a cada uno su misión especial sobre la tierra, con cuyo desempeño conseguirá su especial glorificación en el cielo. Y así, aun cuando generalmente se acomode a estas predisposiciones sujetivas, no siempre lo hace, como tampoco la gracia se da en proporción a la capacidad natural del hombre. "Hay diversidad de dones—dice el Apóstol—, pero uno mismo es el Espíritu; hay diversidad de ministerios, pero uno mismo es el Señor; hay diversidad de operaciones, pero uno mismo es Dios, que obra todas las cosas en todos; mas a cada uno se da para utilidad la manifestación del Espíritu" (*I Cor.*, XII, 4-7).

Esa manifestación del Espíritu se multiplica y diversifica hasta el infinito, de distinta manera en cada alma, porque el Espíritu Divino es fuente inagotable de gracia y de bondad; y, aun así, jamás podrá llegar a manifestarse plenamente en sus criaturas, aunque eternamente estuviera creando nuevas almas y derramándose en ellas en diversas formas y con diversos matices. Es el foco perenne del ser, lo mismo en el orden natural que en el sobrenatural, y las criaturas son como

irradiaciones con que se manifiesta fuera de Sí mismo, que jamás podrán, en su diversidad incalculable, llegar a manifestarle en toda su plenitud.

Y no sólo es para manifestación del Espíritu esa diversidad de operaciones, de ministerios y de gracias, sino para utilidad de la Iglesia, que es el cuerpo místico de Cristo. Y así, continúa el Apóstol: "Pues vosotros sois el cuerpo de Cristo, cada uno un miembro; y a quienes puso Dios en su Iglesia, primero apóstoles, segundo profetas, tercero doctores, después poderes, luego gracias de curaciones, servicios, gobiernos, géneros de lenguas, interpretaciones de discursos" (*I Cor.*, XII, 27, 28). "Y todas estas cosas hace un solo y único Espíritu, distribuyendo a cada uno como quiere" (*Ib.*, v. 11).

Por aquí se ve que, aun cuando los dones crezcan todos proporcionalmente en el alma, junto con la caridad, pueden actuar unos con más perfección que otros, según el Espíritu Santo quiere manifestarse en cada una y la misión que a cada una confiere en su Iglesia. Claro está que, como el Autor de la gracia es el mismo Autor de la naturaleza, suele conferir a cada hombre aquellas dotes o predisposiciones naturales que mejor encuadren en la misión especial para la cual le destina; al mismo tiempo que le da inclinaciones determinadas para cierto género de vida, o le pone en circunstancias especiales en las cuales tenga que ejercitarse especialmente en cierto género de obras, con que se vaya disponiendo convenientemente para la actuación de algunos dones con preferencia a otros. Mas no siempre lo hace de este modo, a fin de que resalte más el triunfo de la gracia sobre la naturaleza y que Él puede realizar sus obras con instrumentos inútiles.

2.° Influjo de los dones sobre la caridad.

La caridad, no sólo crece por actos de amor, que son sus actos propios, sino por los actos de cualquiera otra virtud imperados y dirigidos por ella. Y así tiene que suceder, porque cuanto los actos de una virtud son más perfectos, tanto tiene que ser más perfecto el acto de amor que los impulsa, porque ése es como la sangre de toda la vida sobrenatural. No es verdadero amor si no conduce a la práctica de todas las virtudes, ni puede haber perfectas virtudes sobrenaturales sin un grande amor que las fecunde.

Pues si los actos de las otras virtudes pueden aumentar el hábito

de la caridad, bien se comprende que podrán aumentarla los actos de los dones, que obran sobre la misma materia de las virtudes y son más perfectos que ellas. De este modo, siempre que los dones actúan sobre una virtud cualquiera para hacerle producir actos perfectos, ejercen un influjo indirecto sobre la caridad, poniendo a ésta en trance de emitir actos más intensos, correspondientes a la perfección de los actos que se ejecutan.

Mas, no sólo indirectamente, sino de un modo directo, actúan los dones sobre la caridad e influyen en su crecimiento, hasta el punto, que, sin su intervención, nuestra caridad no puede llegar a ser perfecta. Es natural que así suceda, pues los dones se dan para nuestra santificación, que en la caridad esencialmente consiste.

Cuando el hombre se esfuerza por poner actos cada vez más intensos de caridad, y al mismo tiempo se ejercita en la práctica de las demás virtudes según la regla de su razón, va acrecentando la intensidad de los dones y quitando estorbos para que ellos comiencen a obrar. Y empezarán a obrar precisamente en el momento en que la caridad ya no puede avanzar más por sí sola según la regla de la razón humana, que le viene muy estrecha para su naturaleza divina, según el Bien infinito que tiene por objeto. La caridad no crece sino a expensas de nuestro amor propio, de nuestro egoísmo; y es imposible que, según la regla de nuestra razón, lleguemos a despojarnos completamente de este enemigo casero, que tiene sus raíces en la misma entraña de nuestro ser.

Para entender esto, es preciso examinar el concepto mismo de la caridad, y por ello veremos lo que en nosotros le falta para ser perfecta, perfección que no podrá alcanzar sin el auxilio de los dones. No es porque la caridad no sea una forma perfectísima en sí misma, sino precisamente por su perfección transcendental, que excede a toda normación humana.

La caridad, en primer lugar, es una participación del amor con que Dios se ama a Sí mismo, puesto que, participando su naturaleza por la gracia, tenemos que participar también su modo de amar, se tiene que amar de la manera que Él ama. Pero Dios se ama a Sí mismo con un amor total, absoluto, infinito, y todas las demás cosas, en Él y sólo por Él. Por consiguiente, la caridad, para ser perfecta, debe ser semejante a la de Dios y amar a Dios con ese amor absoluto, sin amar cosa alguna, ni aun a sí mismo, sino en orden a Dios

y en la misma medida y proporción en que Dios le ama. El que de este modo ama, no busca en nada su propio interés, su propia satisfacción, el premio o la recompensa; no quiere "nada de nada", según la expresión de San Juan de la Cruz, ni aun de las cosas espirituales, ni aun la santidad ni la gloria en cuanto han de ser suyas, sino sólo la gloria de Dios, el interés de Dios, el beneplácito divino; "no busca sus intereses" (*I Cor.*, XIII, 5), sino sólo los de Jesucristo.

En segundo lugar, la caridad es una amistad entre el hombre y Dios (II-II, q. 23, a. 2). Pero la amistad perfecta es como una transfusión del amigo en el amigo, una trasposición del yo del uno en el yo del otro, por la cual cada uno se pone en el lugar del otro y obra y sufre y goza en la persona del otro. Es la unión que San Alberto Magno llama "por inherencia, cuando el uno como que entra dentro del otro y contrae las mismas impresiones y afecciones de la naturaleza del otro; y éste es el tacto—añade—del amor" (*In I Sent.*, dist. I, B; art. 12, q. 2 ad 2). El alma que ha llegado a esta perfección del amor, ya no goza ni sufre sino con Cristo, y todo le es indiferente como no sea amar, lo mismo el gozar que el sufrir, porque todo le sabe a amor, ya que en todo encuentra el beneplácito y la gloria del Amado. El alma, puesta así en el lugar de Dios por la caridad, ama sólo lo que Dios ama, porque Dios lo ama y en la medida que Dios lo ama. A sí misma no se tiene en cuenta para nada, sino en cuanto Dios puede ser en ella glorificado. Sacrificarse por Él, morir por Él, ser aniquilada por Él—si posible fuera—para que Él lo fuera todo, sería su felicidad, porque sería como el combustible de su amor. Por otro lado, como ve que Dios merece un amor infinito, que ella no le puede dar, quisiera convertirse toda en amor, en amor esencial como Dios lo es, amarle no sólo con toda su capacidad de amar, sino con el mismo corazón de Dios, para rendirle un tributo menos indigno de su bondad infinita.

El amor que nosotros tenemos a Dios no es de este modo. No amamos a Dios con esa totalidad de amor que absorba toda nuestra capacidad de amar y nos transporte en Él y nos haga mirar sólo la gloria de Él, olvidados por completo de nosotros mismos y de todo lo demás. Ni es posible que lleguemos a ese amor perfecto según la regla de nuestra razón, porque siempre partimos del yo y terminamos en el yo. Miramos a Dios como a nuestro último fin, pero nuestro. Le amamos como Bien infinito, pero en cuanto que es nuestro bien. Or-

denamos a Él todos nuestros actos, pero quedándonos con la propiedad de ellos en orden a la recompensa. De suerte que esa caridad, que es una forma participada de la caridad con que Dios se ama, al recibirse en nosotros, adopta la forma nuestra, el modo nuestro; es nuestro amor, y, consiguientemente, ha de tener nuestro modo de amar.

Ahora bien; el despojo de esos sedimentos de egoísmo, que por parte del sujeto vienen a inficionar y constreñir la forma divina de la caridad, es obra de los dones del Espíritu Santo, particularmente del don de sabiduría, que a ella corresponde. El don de sabiduría es el que nos hace formar juicio del *todo de Dios* y el *nada nuestro*. Por ese don, entendemos prácticamente lo que Dios decía a Santa Catalina de Sena: "Yo soy el que soy; tú eres la que no eres." A la luz de ese don, es como el alma ve su propia nada y se sumerge en su nada, para ser como absorbida por el todo de Dios. Es lo que los santos llaman la muerte mística, la aniquilación del propio yo, que tiene que preceder a la unión transformativa, en la cual se ama a Dios con amor perfecto. Es lo que el apóstol San Pablo decía a sus fieles: "Vosotros estáis muertos y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios" (*Colos.*, III, 3).

Entonces es cuando desaparecen por completo las heces del egoísmo. Antes amábamos a Dios como para nosotros—*Deus nobis*—, aunque sin constituir en nosotros el último fin, como es natural. No estaba en nosotros completamente desterrado el amor de concupiscencia, que es amor propio, amor de sí mismo, el cual impide esa totalidad del amor de Dios. En adelante, por virtud de los dones, nos amaremos a nosotros para Dios—nos *Deo*—. Se ha hecho esta trasposición, ese trueque de corazones; se ha volcado el yo nuestro en el Yo de Dios, y el Yo de Dios en el yo nuestro, que es lo propio de la perfecta amistad. El Espíritu Santo, que es el agente principal de nuestros actos cuando nos mueve por sus dones, ama en nosotros y por nosotros, y es natural que ame al modo suyo, al modo divino, como Dios se ama a Sí mismo. Constituyéndose Él mismo en norma de nuestros actos de caridad, en propulsor de nuestra actividad amorosa, es como se puede concentrar todo nuestro amor en Dios, quedando como una derivación de aquél el amor que a nosotros mismos nos tenemos, y así podrá fluir el acto sin lastre de egoísmos, con toda la intensidad de que somos capaces. Sólo así cumpliremos el precepto de amar a Dios con todo el corazón y haremos crecer el hábito de la

caridad hasta que llegue a alcanzar toda la perfección que sea posible en esta vida.

Y si del amor de Dios descendemos al amor del prójimo, tampoco nuestra caridad puede ser perfecta sin el concurso de los dones. Al darnos este precepto, Cristo se nos pone como modelo, el cual dió su vida por los buenos y los malos, por justos y pecadores, por amigos y enemigos: "Amaos unos a otros como yo os he amado" (JOAN., XIII, 34). Esto implica también la otra forma en que nos da el mismo precepto, cuando nos manda amar a nuestros prójimos como a nosotros mismos (MAT., XXII, 39), que es con amor de perfecta amistad.

Pero si a Dios, que es el Bien sumo e infinitamente amable por Sí mismo, no podemos amarle sin dejos de egoísmo, con ese amor de perfecta amistad, sin que el Espíritu Santo nos tienda su mano, nos alumbre y nos acucie con sus dones, mucho menos podremos amar así a nuestros prójimos en el lugar que les corresponde después de Dios.

Y, naturalmente, tiene que ser así. Amar a nuestros enemigos con amor especial, hacerles bien y sacrificarnos por ellos (MAT., V, 44), que es propio de la caridad perfecta, son cosas que transcienden completamente a la regla de nuestra razón. Y, sin embargo, eso nos pide Jesús. Y aunque estas cosas en casos particulares no son de precepto, sino de consejo, pero en cuanto a la disposición interior, como dice Santo Tomás, y de un modo general, caen también bajo el precepto de la caridad. Porque nuestros enemigos son también prójimos, y tenemos que amarlos como a nosotros mismos.

De todo lo cual se desprende la necesidad que tenemos de seguir el impulso de los dones y fomentar en nosotros su crecimiento, para que ellos, a su vez, hagan crecer nuestra caridad.

3.° MEDIOS DE PROCURAR LA ACTUACIÓN DE LOS DONES

Como acabamos de ver, creciendo la caridad, crecen los hábitos de los dones; pero ésta, a su vez, necesita de la actuación de los dones para rebasar ciertos límites que le impone la regla de nuestra razón, salir de la fase de los incipientes y continuar su desarrollo hasta la plenitud de la edad en Cristo. Por eso, es necesario disponernos para facilitar la acción de los dones, a fin de que el Espíritu Santo

no encuentre en nosotros resistencia. De ese modo, al mismo tiempo que merecemos el aumento de la caridad, juntamente con el de los dones, concurrimos por nuestra parte para que ellos obren en nosotros con holgura y nuestra vida espiritual no quede atrofiada.

a) Desprendimiento de criaturas, pureza de intención, pureza de conciencia. — Para dejarnos mover con docilidad por el Espíritu Santo, se requiere un gran desprendimiento de toda criatura, no sólo de aquellas que puedan proyectar en nosotros alguna sombra de pecado, sino de otras muchas cuyo uso nos es completamente lícito. Porque si el afecto está prendido a ellas, eso se resta, por un lado, a nuestro amor hacia Dios, no pudiendo amarle con todo el corazón; y, por otra parte, todos esos afectos son como hilicos que tienen atado el espíritu y no le dejan moverse con facilidad al blando céfiro que, salido de la boca de Dios, viene a orear el huerto de nuestra alma. Y este desprendimiento ha de alcanzar aun a aquellas cosas que nos son necesarias, porque una sola es necesaria (LUC., X, 42), que es servir y amar a Dios. Usar de ellas convenientemente, pero como dueños y no como esclavos, ya que el afecto más o menos nos esclaviza. Hasta de aquellas cosas que tenemos obligación de amar, hemos de estar desprendidos, amándolas, sí, cuanto debemos amarlas, mas sin apego a ellas mismas, sino en la medida que Dios quiere que las amemos y porque Dios quiere que las amemos. Esto es amar en Dios y por Dios, y así todo concurrirá a nuestra santificación.

Y todavía ha de llegar nuestro despego a las mismas cosas espirituales, en cuanto son medios para llegar a nuestra unión con Dios. Porque hay almas que se apegan demasiado a ciertas prácticas de piedad, a ciertas maneras de oración, a las penitencias corporales, a algunas obras exteriores, al confesor o director; de tal modo que, si el Señor les quita esas cosas, bien sea por medio de la obediencia o bien poniéndolas en circunstancias en que tengan que abandonarlas, se desconciertan y lo tienen todo por perdido, sin tener en cuenta que tal vez Dios les quita aquello para darles otra cosa mejor, o para manifestar que es poderoso para llevar a cabo sus obras sin aquellos medios en que cifrábamos nuestra confianza. Sólo Dios: Él solo basta. De lo demás, tomemos cuanto a Él nos conduzca en la medida que Él nos lo proporcione, a la manera que nos asiríamos a una escala que Él nos tiende para poder subir hasta Él; mas sin asirnos tan fuertemente, que nos impida el seguir subiendo, o pensar que nos caeremos si

Él nos la quita, siendo Él poderoso para sostenernos con su mano invisible.

A esto mismo se refiere la pureza de intención, pues no debemos buscar sino a Dios en todas las cosas, sacudiendo siempre el polvillo de miras terrenas o interesadas, que tantas veces contamina nuestras obras más santas.

Con mayor motivo, se requiere una gran pureza de conciencia para dejarse mover dócilmente por el Espíritu Santo. En esta vida no podemos vernos totalmente libres de pecados veniales. Pero, cayendo y levantando, podemos andar el camino. No caer en tales pecados es propio de ángeles; mas caer y levantarse es propio de viadores. Lo que importa es que el alma, cuando se ve caída en alguna falta, por pequeña que sea, no se deje estar un momento sin arrepentirse de ella y pedir humildemente perdón, sacudiéndola de sí como se sacudiría una chispa que cayera sobre una mano, pues toda falta la ensucia y la hace indigna del ósculo divino. Las faltas que no se sacuden con prontitud, por no darles importancia o por estar el afecto más o menos inclinado a ellas, permanecen allí como un peso bruto que impide la soltura del movimiento. Mas, si pronto se sacuden, puede aun quedar el alma más hermoseada que antes de cometerlas, por la hondura del lavado, y más ligera para moverse al soplo divino, por la mayor humildad y confusión de sí misma. Sólo así pueden las faltas en que constantemente caemos no ser un grillo que aprisione nuestros pies, sino un acicate que nos acucie para andar más ligeros.

b) *Negación del propio juicio y de la propia voluntad.* — "No son mis pensamientos vuestros pensamientos, ni mis caminos vuestros caminos, dice el Señor; porque cuanto están elevados los cielos sobre la tierra, así están elevados mis caminos sobre vuestros caminos y mis pensamientos sobre vuestros pensamientos" (Is., 45, 8-9). Dios se complace, muchas veces, en cegar la vereda por donde caminamos, para tomarnos Él en volandas y conducirnos por la ancha carretera de sus designios amorosos. El propio juicio quiere atenerse a lo suyo, quiere que se le dé razón de las cosas que se hacen con él: piensa que si no se apoya en las propias cavilaciones, caerá en el vacío; y no ve que le han nacido ya unas alas invisibles, con que pueda remontarse por el espacio al dulce soplo del Espíritu Santo.

Ese apego al propio juicio es una de las mayores trabas que se

pueden poner a la acción de los dones, sobre todo en personas de ingenio sutil y saturadas de ciencia, porque no se acomodan fácilmente a dejarse conducir a ciegas por donde no saben ni entienden, contra todas las apariencias. Y esto, sin embargo, es necesario, porque "¿quién entenderá sus caminos—dice un profeta—y la tormenta que no verá el ojo del hombre? Porque muchas de sus obras son escondidas" (*Eccli.*, XVI, 21, 22). Y así nos advierte el Apóstol: "Si alguno entre vosotros parece que es sabio en este siglo, hágase tonto para ser sabio" (*I Cor.*, III, 18).

Para llegar a esta flexibilidad de juicio, es preciso negarle constantemente, por el sometimiento de él al juicio de los demás, particularmente de los superiores. Siempre hemos de desconfiar de nuestras propias luces y pensar que podemos engañarnos, aun en las cosas que nos parecen más evidentes. No pensemos que podemos saberlo todo ni entender la razón de todas las cosas, y mucho menos cuando se trata de los misterios que Dios obra en las almas. Si nos aferramos a nuestras propias ideas en las cosas espirituales, no dejamos obrar en nosotros los dones intelectivos, que lo primero que tienen que hacer en nosotros es romper el caparazón humano en que está encerrada la crisálida de la vida divina, para que pueda libremente volar en una atmósfera más pura y adecuada. Si ese caparazón está endurecido por el apego a nuestros propios juicios y pensares y queremos retenerlo, como nuestro pellejo, mucho costará al Espíritu Santo romperlo para dejar salir la mariposa; mas si ya lo tenemos resquebrajado por el martilleo continuo de nuestros sometimientos, la misma crisálida espontáneamente acabará de romperle en su crecimiento, cuando llegue el momento oportuno. Éstos "tendrán una columna de fuego esplendente que les conduzca por la ignorada senda", como se nos ha prometido (*Sap.*, XVIII, 3).

Y a este vencimiento del propio juicio ha de juntarse la represión de la vana curiosidad para escudriñar lo que está por encima de nuestro alcance, así como para reflejarse demasiado sobre sí mismo, como no fiándose de Aquel que nos conduce. Este remirarse a sí mismo es cosa que enreda, turba y entretiene, no dejando seguir adelante. En cambio, a quien le mira a Él con sencillez de espíritu y fe ciega, para seguirle por dondequiera que vaya, Él le enseñará el camino por donde ande (*Ps.*, XXXI, 8) y le mostrará la ruta de la sabiduría (*Prov.*, IV, 11).

Y no menos que el juicio propio, impide la acción de los dones el apego a la propia voluntad. Una voluntad recia y entumecida ¿cómo se ha de dejar mover dócilmente por esa celeste brisa, que ni se sabe de dónde viene ni a dónde va? Firmeza de voluntad es necesaria para recorrer el camino de la santidad, porque son muchos los obstáculos que hay que vencer, los acantilados que hay que escalar, para salir del oleaje revuelto de este mundo y ganar la altura; mas esa firmeza tiene que venirnos de lo alto, cuando hayamos machacado y molido nuestra propia voluntad, para ser amasada de nuevo con divina levadura. Para ese fin, aprovecha mucho tomar como norma de nuestra conducta el preferir siempre la voluntad ajena a la propia, en cosas, ya se ve, que no lleven anejo algún menoscabo espiritual. Y cuando no tengamos ocasión de acomodarnos a la voluntad de otros, no por éso hemos de dejar de ejercitarnos en vencer la voluntad propia, negándole aquellas cosas a que más nos inclina o que son más de su agrado.

Así es como el Espíritu Santo encontrará nuestra voluntad blanda y flexible como una mimbre, para dejarse mover al más ligero impulso de su soplo amoroso. Entonces cumplirá lo que nos ha prometido por el Salmista, conviene a saber, que Él "dirigirá a los amansados en el juicio y enseñará a los blandos sus caminos" (*Psalm.* XXIV, 9).

c) *Paz y sosiego interior.* — Después del pecado, la turbación es lo que causa mayores estragos en las almas espirituales. Con su alboroto interior, no deja percibir el silbo delgado del Espíritu Santo; con su agitación, no deja levantar la antena de la mente para captar sus ondas y tomar orientaciones; con su molimiento, resta fuerzas a la voluntad para seguir el divino impulso. Mucho se pierde en el tiempo de la turbación, y nada se gana.

El Señor es Dios de paz. Aun cuando reprenda, aun cuando castigue, aun cuando se muestre airado por nuestras iniquidades, no quiere la turbación, sino el arrepentimiento. Judas se turbó después de su pecado, y se ahorcó; Pedro lloró su infidelidad sin perder la paz, y alcanzó el perdón. Anunciando la paz por medio de sus ángeles, para todos los hombres de buena voluntad, vino Cristo al mundo (LUC., II, 14); y dejándonos su paz como en testamento, se despidió de sus discípulos, antes de subir al cielo, diciendo: "Mi paz os dejo, mi paz os doy" (JOAN., XIV, 27). Cuando se les aparecía después

de su Resurrección, también les decía: "Paz a vosotros" (LUC., XXIV, 36; JOAN., XX, 21, 26); que es el saludo que anteriormente les había enseñado (LUC., X, 5). Y el apóstol San Pablo constantemente emplea esta salutación en sus epístolas y pide la paz para sus fieles, juntamente con la gracia y la caridad. Algo muy grande tiene que ser la paz; como que es uno de los frutos que el Espíritu Santo produce en el alma donde mora (*Rom.*, XIV, 17).

De ahí proviene que la turbación impide la acción de los dones del Espíritu de Cristo, que es espíritu de paz. Mas esto no quiere decir que las almas no hayan de experimentar muchas veces la turbación interior, como tormentas deshechas que amenacen anegar su barquilla; sino que han de ser tan diestras timoneras, que mantengan siempre su nave flotando sobre las olas, sin soltar el timón en su azoramiento, porque ésa sería la causa de que se hundiese la nave. Sucede en ocasiones, cuando se va en avión, que se encuentra uno envuelto en una nube tormentosa, preñada de exhalaciones que descargan por todas partes; pero el sabio piloto remonta el vuelo y sigue impertérrito su camino, mirando con indiferencia la tormenta que se desgarra bajo sus plantas. Eso ha de hacer el alma en semejantes ocasiones: no meterse en la tormenta, no hacer frente a la nube, sino elevarse sobre ella con la cima de la mente, sin dejarse aturdir por sus bramidos ni deslumbrar por sus relámpagos.

Por diversos motivos puede asaltar la turbación al alma: por faltas en que se cae, sin ver enmienda de ellas; por tentaciones que se presentan insuperables; por temor de haber consentido en ellas; por acontecimientos que parecen tronchar toda su vida espiritual; por el abismo de miseria en que cada día se halla más sumergida; por encontrar cerrados todos sus caminos y el cielo como de bronce; por sentirse justamente abandonada o desechada de Dios; por miedo de ser engañada y engañar a los demás; y por otra infinidad de cosas que vienen a zarandearla y hundirla en turbación y espanto. Pues, por encima de todo, ha de permanecer el alma inconmovible, asida fuertemente a la roca de la esperanza, encogida y recogida en su interior hasta que pase la borrasca. Dios es siempre Dios, y no se muda. Él todo lo llena, aunque parezca que se ha alejado. Apoyándose en Él, sin verle ni sentirle, podrá el alma permanecer en bonanza, aunque toda su parte inferior parezca que se derrumba. "El Señor da la muerte y da la vida; abaja a los infiernos y vuelve a sacar" (*I Reg.*,

II, 6). Así, pues, como dice el Profeta, "arroja sobre el Señor tu cuidado, y Él te nutrirá" (*Ps.* LIV, 23).

El alma que de este modo sabe conservar la paz en todo evento, está siempre dispuesta para que el Espíritu Santo obre en ella y la conduzca por caminos ignorados, que a veces parecen contrarios, a donde Él sólo se sabe y puede conducirla.

d) *Docilidad a las mociones divinas.* — Después de habernos puesto bajo la acción del Espíritu Santo, quitando estorbos y resistencias, lo más importante para nuestra santificación es prestarnos con docilidad para seguir las divinas mociones. El Espíritu Santificador, que es la Caridad entre el Padre y el Hijo, va promoviendo en nosotros el aumento de nuestra caridad participada, por suaves impulsos que gradualmente la vayan haciendo crecer. Si somos fieles en secundar su accion divina, nos unimos más con Él, porque en tanto nos dejamos mover por Él sobrenaturalmente, en cuanto le estamos más unidos; y esa mayor unión con Él no es otra cosa que el crecimiento de nuestra caridad, o una mayor participación de la Caridad increada. Necesariamente, pues, tiene que ir creciendo nuestra caridad cuando somos dóciles en seguir los movimientos de los dones.

Y, naturalmente, cuando el Espíritu Santo nos deja sentir sus mociones, es para que ejecutemos actos de virtud más perfectos que los que habíamos de ejecutar por nuestro propio impulso; y esos actos, de cualquier virtud que sean, o bien hacen que el acto de la caridad irrumpa también con mayor intensidad, aumentando así el hábito, o, por lo menos, quitan estorbos, disponiendo y dando facilidad para que el acto de la caridad salga más intenso cuando llegue el momento de ejecutarlo. De cualquier modo, el seguimiento al impulso interior de los dones nos hace crecer en perfección, actual o, por lo menos, potencial.

A su vez, siempre que dócilmente se sigue la divina moción por el acto de los dones, se merece que el Espíritu Santo los actúe de nuevo con mayor intensidad, porque los mismos hábitos de los dones también se han perfeccionado y una acción menos intensa no correspondería a su perfección habitual. Pero el Espíritu Santo no es como nosotros, que, teniendo capacidad, por los hábitos recibidos, para poner actos más intensos, los ponemos remisos por nuestra flojedad y tibieza. Él, por el contrario, como Amor infinito que está deseando comunicársenos cada vez más y actuarse en nosotros siempre de una manera

más perfecta, no espera sino nuestra correspondencia para actuar con toda la intensidad de que somos capaces.

Así es como la docilidad en seguir la moción de los dones es medio indispensable para que ellos actúen en el alma cada vez con mayor perfección, del mismo modo que para el aumento de la caridad.

NOTA G

DIFERENCIAS GENERALES ENTRE DONES Y VIRTUDES

El punto crucial de toda la teología de los dones está en señalar con precisión su diferencia de las virtudes.

Hasta Santo Tomás de Aquino, la opinión teológica anduvo en esto bastante desconcertada. Trataron algunos de distinguirlos asignándoles distinta materia; mas tropezaban con la dificultad de que toda la materia de los actos humanos es objeto de alguna virtud, por lo cual no había modo de repartir la materia sobre que versa la humana actividad entre virtudes y dones para contradistinguir unos de otras.

Pensaron otros establecer una distinción fundamental asignándoles distintos actos, porque las virtudes se nos conceden para practicar el bien, y los dones para evitar el mal resistiendo a la tentación. Mas esto adolece de mayores inconvenientes, porque lo negativo se especifica siempre por lo positivo, y la misma virtud que nos inclina al bien, tiende a evitar el mal y resistir a la tentación que le es contraria.

Finalmente, creían otros que los dones se nos conceden para practicar actos perfectos, mientras que las virtudes son para los actos más imperfectos y comunes de la vida. Mas esto tampoco satisface, porque toda virtud—como otro hábito cualquiera—tiende a producir actos lo más perfectos que le sea posible, dentro de su objeto formal. Y, en todo caso, si éste fuera el principio de distinción, no habría entre dones y virtudes más que una distinción accidental, porque el ser una cosa más o menos perfecta no cambia en nada su ser específico. Así enten-

dieron algunos que los dones y las virtudes sólo se distinguían por su grado de perfección.

Estas dos últimas opiniones tienen algo de verdad, como se verá al tratar de la necesidad de los dones para ayuda y perfección de las virtudes *(nota H)*. Mas el error está en asignar como motivo formal de distinción lo que no es más que una consecuencia que se sigue de la distinta naturaleza de unos y otras, dada la condición del sujeto en que residen.

Santo Tomás, escudriñando profundamente los datos de la revelación contenidos en la Sagrada Escritura y en los Santos Padres, ha llegado a establecer la verdadera distinción sobre bases inconmovibles, que ningún teólogo posterior ha logrado debilitar.

Los dones, como las virtudes, son hábitos, pues nos consta por la revelación que se dan de un modo permanente. Y son hábitos operativos, porque todos ellos tienen por fin inmediato los actos humanos. Y ambos tienen una materia común, porque toda la materia de la actividad humana es objeto de alguna virtud, y no hay acto moralmente bueno que a alguna virtud no pertenezca. Éstos, pues, no pueden ser motivos de distinción entre ambos.

Sin embargo, en la Sagrada Escritura, lo mismo que en los Padres, se nos habla de dones y de virtudes como de cosas distintas. Y nuestro Doctor Común, analizando sutilmente los testimonios patrísticos y escriturarios y aplicando su poderosa inteligencia, tan capacitada para desentrañar la verdad revelada, llega a establecer con lógica irrebatible los verdaderos motivos de distinción, que son el fundamento de toda su teoría de la vida sobrenatural.

El Espíritu Santo mora en las almas como su verdadero santificador. Para hacerlas dóciles a sus mociones divinas, les infunde estos hábitos o disposiciones, que son sus dones preciosos. Tal es la razón de ser de los dones, que nos viene a declarar su naturaleza íntima y su distinción específica de las virtudes, tanto teológicas como morales, tanto adquiridas como infusas. Los dones y las virtudes tienen distinto motivo formal *(objectum quo)*, que es el que propiamente especifica los hábitos.

Atendiendo, pues, a esa razón formal distinta, vamos a señalar las principales diferencias que existen entre virtudes y dones, siguiendo en todo a nuestro Angélico Maestro y a su insigne comentador en este tratado de los dones.

PRIMERA DIFERENCIA: REGLA DE RAZÓN Y REGLA DIVINA. — La primera diferencia y más fundamental es la que se deriva de la naturaleza misma de los dones. Teniendo éstos por fin propio hacer al alma dócil a las mociones del Espíritu Santo, ya se comprende que los dones tienen que referirse a la misma materia de las virtudes, porque este Divino Espíritu no puede mover a otra cosa que a la virtud.

Pero la regla próxima de la virtud es la humana razón—ilustrada por la fe, si se trata de virtud sobrenatural—, y esta regla es muy imperfecta para practicar la virtud que corresponde al ser divino de la gracia. Con ella el alma podrá practicar actos muy perfectos en el orden humano, mas no perfectos en ese orden transcendente cuyo principio vital lleva dentro. Aun cuando la razón esté ya informada por la fe, mas ésta es oscura y enigmática, permaneciendo envuelta entre las nubes de los fantasmas y de las ideas abstraídas de las cosas creadas, tan ineptas para expresar las realidades divinas; por lo cual siempre resulta una regla imperfectísima de operación para quien debe tender a imitar la misma perfección de Dios.

El Espíritu Santo, pues, viene a constituirse en norma de operación para el alma justa, ilustrándola y moviéndola para practicar la virtud sin el sedimento terroso que las humanas facultades proyectan en ella, lo cual se verifica por la acción de los dones.

Los dones y las virtudes tienen, por consiguiente, una regla de operación completamente distinta, a la cual han de acomodar sus actos respectivos, y esto basta para que esos actos difieran específicamente y sean también de especie diferente los hábitos que los producen.

SEGUNDA DIFERENCIA: MODO HUMANO Y MODO DIVINO. — Otra diferencia que se sigue de la anterior es el modo de la operación. La operación tiene que tener el mismo modo de ser que la regla a la cual se ajusta y el agente principal que la ejecuta. Teniendo las virtudes por regla la humana razón, necesariamente han de imprimir a sus actos el modo humano que les corresponde. Así, un acto de fe procedente de la virtud sobrenatural, como puede hacerlo un católico, no se diferencia materialmente del acto de fe humana que hace un hereje que ha perdido la virtud sobrenatural de la fe y admite, sin embargo, algunos misterios; porque uno y otro acto tienen el mismo modo humano, aunque procedan de hábitos esencialmente distintos. Mas cuando ese acto

de fe es actuado por el don de entendimiento o el de sabiduría, como es el Espíritu Santo el agente principal y la regla a la cual se acomoda, tiene que revestir el modo correspondiente a esa regla y a ese motor, que es un modo divino.

Según esto, los dones no obran de un modo discursivo, por composición o división, por atribución de predicados al sujeto para elaborar el juicio, por abstracción de ideas de los fantasmas, por deducción de conclusiones contenidas en los principios o aplicación de principios generales a casos concretos; que es el modo propio de obrar la humana razón. Los dones obran, por el contrario, de un modo como instintivo, por una simple intuición de la verdad que virtualmente contiene el juicio y el raciocinio, y un impulso también instintivo de la voluntad en el orden práctico. Y aun estos dos órdenes— especulativo y práctico—se hallan como fundidos en un solo y simplicísimo acto, que es al mismo tiempo inteligencia y amor, propósito y ruego, temor y adoración, aunque prevaleciendo siempre lo propio del don que a la razón actúa; imitando así el modo de la operación divina, que, siendo simplicísima, virtual y eminentemente lo es todo, ya que en Dios no se distingue realmente su entender de su querer y de su obrar.

Es por lo que Santo Tomás dice que los dones obran "por connaturalidad con las cosas divinas", "por instinto divino". El instinto es, al mismo tiempo, luz en el entendimiento y fuerza en el apetito. Y así como lo que se obra por instinto natural tiene una certeza práctica muy superior a la de la razón, porque parte del mismo Autor de la naturaleza, así, y con mayor motivo, lo que se obra por ese instinto divino es prácticamente infalible, porque parte de esa sobrenaturaleza de la gracia actuada por el Espíritu Santo mediante sus dones. Por ese modo tan distinto, es fácil distinguir, aun experimentalmente, los actos de las virtudes de los actos de los dones, sobre todo cuando éstos obran ya con perfección y absorben por completo el modo propio de la humana actividad.

Por aquí se comprende que es del todo inadmisible la opinión de algún autor moderno que asigna a los dones dos actos específicamente distintos, uno al modo humano y otro al modo divino. En comprobación de lo cual, indicaremos solamente algunos argumentos, para que puedan darse cuenta de la inconsistencia de tal afirmación aun los poco versados en estudios teológicos.

En primer lugar, es una afirmación enteramente gratuita, que no

tiene argumento ninguno a su favor y está en contra de la autoridad de los más insignes teólogos, con Santo Tomás a la cabeza.

En segundo lugar, según la filosofía aristotélicotomista, o más bien escolástica, es un absurdo afirmar que un mismo hábito pueda tener dos actos específicamente distintos—a no ser que el uno esté ordenado al otro—, porque precisamente los hábitos se especifican por sus actos propios, y éstos, por sus objetos respectivos. De modo que dondequiera que encontremos un acto específicamente distinto, allí tenemos que suponer un hábito específicamente distinto, ya que los hábitos no podemos conocerlos ni especificarlos sino por sus actos.

En tercer lugar, atribuir a los dones un acto al modo humano y, por tanto, según la regla de la razón, es declarar las virtudes en huelga forzosa. Ya hemos dicho, con Santo Tomás y otros teólogos, que los dones abarcan toda la materia de las virtudes. Por consiguiente, si los dones pueden actuar al modo de ellas, que es el modo humano, las virtudes no tendrían nada que hacer. Pongamos un ejemplo. Tengo yo que poner un acto de prudencia. El don de consejo abarca toda la materia de esta virtud. Pues bien; si ese don tiene un acto también al modo humano, esto es, discurriendo, comparando, mirando atrás y adelante, como hace la prudencia, ésta queda completamente cesante. Porque no hemos de decir que obran los dos por igual, que sería más absurdo todavía.

Por último, decir que los dones pueden tener un acto al modo humano, es destruir su propia naturaleza y razón de ser. Ya se ha visto que la razón de ser de los dones es precisamente por la necesidad que tenemos de una regla superior a nuestra razón para vivir perfectamente la vida divina latente en nuestras almas. Por consiguiente, si los actos de los dones tienen un modo humano, es la razón humana la que los regula. ¿Cuál es, por lo tanto, la razón de ser de los dones? ¿A dónde hemos de acudir para entender su propia naturaleza? ¡Cuántos inconvenientes se siguen de una afirmación inconsiderada!

TERCERA DIFERENCIA: USAR A NUESTRO ARBITRIO O AL ARBITRIO DIVINO. — La tercera diferencia entre virtudes y dones consiste en que de las virtudes podemos usar cuando queremos, que es la doctrina general de los hábitos; mas de los dones no podemos usar cuando queremos, sino cuando quiere el Espíritu Santo. La razón de

esto aparece bien pronto. Todos aquellos hábitos de los cuales es regla la humana razón, están totalmente sometidos a nuestro libre albedrío en cuanto a su ejercicio, porque son actos nuestros en toda su integridad. Mas los dones son hábitos que no confieren al alma más que la facilidad para dejarse mover por el Espíritu Santo, que es el agente principal en los actos de los dones, siendo el alma solamente el agente instrumental, aunque consciente y libre. Y un instrumento, en cuanto tal, no se mueve si no le mueven. Por aquí se ve también lo inconveniente de atribuir a los dones un modo humano, pues en ese caso dependería de nosotros el usar de ellos cuando quisiéramos, y tendríamos al Espíritu Santo a nuestras órdenes, dispuesto a hacer siempre lo que la criatura mandase. El Señor pasaría a ser criado.

¡Cuán distinta es la experiencia, aun de aquellas almas muy poseídas del Espíritu Santo, que a veces le llaman y le imploran y no viene con su inspiración divina; y otras veces viene cuando menos lo esperaban, porque "el Espíritu Santo sopla donde y cuando quiere"!

Sin embargo, para que actúen en el alma los dones, se requiere —generalmente hablando—cierta disposición por parte del sujeto. Esa falta de disposición es la causa de que, en la mayoría de los cristianos, aun de aquellos que viven en gracia, no obren los dones, u obren muy raras veces y de una manera muy imperfecta. ¿Pero es que los dones no son de suyo disposiciones para recibir y secundar esas mociones del Espíritu Santo en el alma? Así es, ciertamente. Pero diremos—en términos escolásticos—que son disposiciones *formales*, pero falta la disposición *material* por parte del sujeto en que se reciben. Expliquemos esto brevemente.

Los dones se reciben en el alma con la gracia o con la caridad. Pero un alma que está en gracia puede estar aún atraída por mil afectos desordenados de criaturas, aunque no sean de pecado mortal, pues en ese caso la privarían de la gracia misma. Y todos esos afectos terrenos son como cadenas que la tienen aprisionada para no dejarse mover fácilmente por el Espíritu Santo. De suerte que, aunque exista en ella ese principio de docilidad o movilidad para con el agente divino, que es el don infuso, hay en ella impedimentos que dificultan esa movilidad, teniéndola como aherrojada en fuertes prisiones. Puede también el alma en que moran los dones hallarse alborotada por el ímpetu de las pasiones todavía no bien sometidas; y ese

alboroto impide que se oiga el silbido delgado del Divino Espíritu para seguir sus llamadas. Y puede, en fin, el alma andar engolfada en las criaturas, derramada por las cosas materiales, que llenan su fantasía de imágenes terrenas; y todo eso es tierra que enturbia los ojos de la mente para impedirle ver la luz albina de lo sobrenatural, que viene a ilustrarla sin imágenes ni fantasmas.

Por eso, es preciso que el alma, por sí misma, ayudada de la gracia, vaya quitando esos tres principales impedimentos mediante el ejercicio de las virtudes según su modo humano, para que el Espíritu Santo comience a obrar en ella mediante los dones con que ya la ha regalado. Esas tres cosas—afecto de criaturas, tumulto de pasiones y tropel de fantasmas—son las que señala el Angélico Doctor como impedimentos para que los dones puedan actuar en el sujeto en que residen.

Es necesario, por lo tanto, que el sujeto se disponga para que los dones actúen en él, no con una disposición propia y formal, que ésa la da el mismo don, sino quitando los impedimentos que en él hubiere, a fin de que esa docilidad al Espíritu Santo pueda hacerse real y no sea sólo potencial.

En este sentido, podemos decir que nuestros actos son causa dispositiva de que los dones actúen en nosotros *(sicut removens prohibens vel causa per accidens)*. Y también pueden ser causa meritoria, porque con ellos podemos merecer el aumento de la caridad y, creciendo la caridad, crecen juntamente los dones y se perfeccionan. Y si los dones llegan a cierto grado de perfección, más fácilmente pueden vencer las resistencias o indisposiciones que encuentren en el sujeto, a la manera que un gran fuego prende en un leño aunque esté verde o mojado.

De esta suerte, si los dones del Espíritu Santo no actúan en nosotros, librándonos de nuestros bajos modos de practicar la virtud y haciéndonos vivir de un modo consciente la vida divina con la experiencia de lo sobrenatural dentro de la misma alma, a nadie podemos echar la culpa más que a nosotros mismos, que no nos disponemos convenientemente para ello. El Espíritu Santo nos infunde sus dones juntamente con la gracia, y no nos los da para que estén ociosos, como figuras decorativas, sino para actuarlos en el momento que le demos lugar y efectuar mediante ellos la grande obra de nuestra santificación. Porque, sin que Él ponga su mano, que es el verdadero

santificador de las almas, la imagen de Cristo que en nosotros tenemos que esculpir para ser cristianos perfectos, siempre será raquítica y desmedrada, llena de lacras y lamparones, por mucho que nos esforcemos en ajustarla a la regla de nuestra razón.

Ese período de tiempo que se requiere para que el alma se disponga eliminando los impedimentos que hay para la acción del Espíritu Santo es la infancia de la vida espiritual, en la cual todavía no clarea la luz de la razón, que en el orden divino no puede ser otra más que la luz del Espíritu Santo. Es la fase de los incipientes, que dice Santo Tomás, o la vía purgativa, según la denominación clásica, en la cual el alma se va purificando de todos los sedimentos de pecados y de criaturas, para que en ella brille, como en limpio espejo, la luz que cae de lo alto.

Tal es la parte que nosotros podemos tener en la actuación de los dones.

CUARTA DIFERENCIA: ESTADO ACTIVO Y ESTADO PASIVO. — La cuarta diferencia que hay entre dones y virtudes nace también de la primera. El principio elicitivo y productor de los actos de las virtudes es la propia alma, puesto que la razón es la regla de esos actos.

Mas en los actos de los dones es el Espíritu Santo el agente principal, pasando el alma a la categoría de causa instrumental. Un instrumento no obra nada por sí mismo, sino en cuanto recibe la acción del agente. Aunque él está determinado para un género de acciones, esas acciones no son tanto de él como del agente que le mueve. La melodía que brota de las cuerdas de un arpa, no se atribuye al arpa precisamente, sino al artista que la pulsa. Claro está que el instrumento imprime también su propio sello a la obra, porque no es lo mismo una melodía ejecutada al arpa o al piano; y de ahí proviene la diversidad que encontramos en los santos, instrumentos todos del Espíritu Santo, pero uno será arpa, y otro lira, y otro clavicordio. De cualquier modo, la perfección del instrumento está en recibir sin resistencia toda la emoción que se le comunica y dejarla pasar, sin alterarla, a la obra que el artífice intenta. Si el instrumento no se mueve con docilidad por querer poner algo propio, la obra no saldrá con perfección, por muy diestro que sea el artista.

Síguese de aquí que el alma, cuando siente la pulsación del Espíritu Santo, debe reprimir su propia actividad y quedar reducida a

un estado *pasivo*. Esta pasividad—entiéndase bien—es pasividad respecto del agente divino, que se transforma en una actividad muy superior—en género y en grado—a la que ella pudiera desarrollar por sí misma. El alma obra lo que en ella se obra; produce lo que en ella se produce; ejecuta lo que en ella el Espíritu Santo ejecuta. Por eso se llama estado pasivo *(patitur divina)*, contrapuesto al estado de la actividad natural de las propias potencias, cuando ella se ejercita en la práctica de las virtudes según la regla de la razón. Este es propiamente el estado místico, porque esa vida misteriosa (eso quiere decir *místico*) de Dios en el alma, comienza a manifestarse por la acción de los dones. Ya no es el alma la que vive su propia vida, sino que su vida "está escondida con Cristo en Dios"; y no es ella la que vive, sino Cristo en ella, como nos lo asegura el Apóstol. Es cuando se empieza a cumplir la promesa que Cristo hizo al que le ama, de "manifestarse a él", porque él mismo viene a ser una expresión y manifestación y como prolongación de Cristo.

Por aquí se comprende la diferencia abismal que existe entre esta pasividad relativa de la mística cristiana y la pasividad quietista. La pasividad quietista es inacción, es anulación, es encogimiento de las potencias por sí mismas, sin vistas a otra cosa superior; es embotamiento del espíritu y embobamiento de la mente. Mas la pasividad cristiana es una actividad recibida; es absorción de la actividad natural por una actividad sobrenatural; es sublimación de las potencias a un orden divino de operación; es encogimiento de lo humano para dar lugar a lo divino: es el modo divino reemplazando a nuestro modo humano; es anulación del propio yo, en cuanto propio, para ser sustituído participativamente por el yo de Dios, porque no de otro modo se puede vivir la verdadera vida divina. Sólo así se puede conocer a Dios como Él se conoce y amarle como Él se ama, y amar por Él y como Él todas las demás cosas, aunque siempre con la imperfección inherente a esta vida mortal.

Por ese motivo, todo lo que sea atajar la actividad natural de las potencias, sin que se sienta ya la mano delicada del Espíritu Santo que viene a pulsar el instrumento, lleva camino de quietismo y es la mueca de la mística verdadera. Es el orgullo del alma, que quiere por sí misma "ser como Dios", sin que Dios venga a endiosarla.

Esta obra de endiosamiento del alma bajo la actividad de los dones, no se verifica en un instante, sino de un modo lento y progresivo,

según la mayor o menor fidelidad de la misma para seguir la moción del Espíritu y despojarse de todo lo propio, llegando por esta escondida senda a la *nada* de sí y al *todo* de Dios. Hay, por tanto, un largo período durante el cual se conserva bastante de la propia actividad y la acción del alma se entremezcla a la acción divina. En esta fase, el alma es activa y pasiva a la vez: activa, porque todavía no ha muerto a sí misma por entero y tiene que ejercitarse aún en la práctica de las virtudes según su propio modo, cuando otra cosa no recibe; y pasiva, porque ya alborea en ella esa luz con que empieza a ver en la oscuridad de los misterios y el Espíritu Santo la va gobernando, haciéndole percibir su acción con más o menos frecuencia e intensidad.

Cuando el alma se haya despojado enteramente de lo propio, cuando haya muerto a sí misma, entonces será informada totalmente por lo divino; despojada ya de toda herrumbre de amor propio, será pulsada suavemente por el Artífice Supremo, que le hará producir dulces sonidos de afectos y virtudes perfectas. Es la máxima pasividad y la máxima actividad al mismo tiempo, pues un solo acto del alma que ha llegado a ese estado vale más que todos cuantos había ejecutado en las fases precedentes.

Dios, entendido a nuestro modo, sin la iluminación de los dones, es cosa tan distante de lo que El es en Sí; las virtudes practicadas a nuestro modo, sin la influencia y moción de los dones, son tan diferentes de lo que corresponde a un alma que vive la vida divina de la gracia, que bien pueden considerarse como cosas de niño, de las cuales es preciso despojarse cuando llega la edad perfecta.

La mística en la vida cristiana. — Una consecuencia importantísima se deduce de esta doctrina de los dones. La mística es una cosa perfectamente normal en la vida cristiana, que está virtualmente contenida en los mismos principios sobrenaturales que la informan. Es como la floración de ese germen divino de la gracia depositado en la substancia del alma.

Los dones no se comunican al alma para permanecer inactivos, sino para que actúen a su debido tiempo, siempre que las circunstancias y las disposiciones del sujeto les sean favorables. Su acción suele ser a los principios muy intermitente y casi imperceptible, y en ese estado no puede decirse todavía que el alma tenga vida mística, por-

que las cosas se han de denominar por lo que en ellas predomina; y lo que entonces predomina en el alma es el ejercicio de las virtudes según la regla de la razón y la propia actividad de las potencias, que es lo que constituye la vida ascética. Aun cuando se pueda ya percibir algún lejano y fugaz relampagueo de misticismo, no basta eso para que se pueda llamar vida mística, porque la vida supone un acto continuado, predominante y habitual.

Mas cuando los dones llegan a obrar ya de un modo constante y predominante en el alma, entonces es cuando con toda propiedad se puede decir que vive vida mística. Los dones, en efecto, reducen al alma a ese estado pasivo de que hemos hablado, para que no tanto sea ella la que obre, cuanto el Espíritu Santo en ella, confiriendo a sus actos el modo divino propio de la vida divina participada.

No otra cosa es la mística, esencialmente considerada. Porque no hay que pensar que la mística consiste en éxtasis, revelaciones u otros fenómenos extraordinarios que frecuentemente la acompañan, los cuales no pertenecen a la mística sino de un modo accidental y transitorio, pudiendo faltar aun en los estados místicos más elevados. Tales fenómenos deben ser catalogados en el número de las gracias gratis dadas, que, como se ha visto, difieren esencialmente de los dones y de su actuación en el alma.

No es, por tanto, la mística, rectamente entendida, patrimonio de unos pocos privilegiados que a ella son conducidos por un llamamiento especial, sino pertenencia de todos los hijos de Dios, que han recibido su Espíritu, con el cual pueden llamarle Padre. Aunque claro está que muchos invitados al banquete nupcial no se hacen dignos y, de los mismos que concurren, hay quienes se presentan sin el traje de boda, mereciendo por ello ser excluídos.

En conclusión: así como los dones forman parte integrante del organismo sobrenatural, así sus actos, que constituyen la vida mística cuando de una manera constante dominan la humana actividad, son actuación normal de la vida cristiana y su manifestación más perfecta. Toda la vida cristiana es potencialmente mística, aunque en la mayoría de los cristianos no llegue a actualizarse por falta de generosidad y correspondencia a la gracia. Contraponer la ascética a la mística, como si fuesen dos vías paralelas que conducen al mismo término de la santidad, es romper la unidad de la vida cristiana, es descuartizar el organismo sobrenatural y relegar los dones a la cate-

goría de muebles de lujo que sólo puedan utilizar los privilegiados de la fortuna y no todos los hijos adoptivos de Dios.

DIFERENCIAS ENTRE VIRTUDES Y DONES POR SUS CAUSAS. — Expuestas estas cuatro diferencias fundamentales, si queremos penetrar más en la naturaleza de los dones como contrapuestos a las virtudes, podemos investigar por método escolástico lo que son los dones, y así se verá con claridad en qué coinciden y en qué se diferencian de las virtudes.

El ser de una cosa se conoce con perfección cuando se conocen sus causas. Analicemos, pues, las causas de los dones, que son cuatro, como en todas las cosas, a saber: causa agente o eficiente, causa formal, causa material y causa final. De aquí reportaremos un conocimiento integral de la naturaleza del don y su conveniencia o diferenciación de la virtud infusa.

1.° CAUSA AGENTE. — La causa agente, tanto en las virtudes infusas como en los dones, si se consideran como hábitos, es el Espíritu Santo, que infunde unas y otros en el alma juntamente con la gracia santificante. Virtudes y dones son hábitos intrínseca y entitativamente sobrenaturales *(quoad substantiam et non tantum quoad modum)* y, por lo tanto, necesariamente infusos *(per se)*, porque sólo Dios puede producir una cosa substancialmente sobrenatural en su ser físico. Bajo este aspecto, por consiguiente, virtudes y dones en nada se diferencian.

Mas si se consideran como hábitos operativos, que se ordenan esencialmente a la producción de sus actos respectivos, entonces ya se diferencian los dones de las virtudes por razón de la causa agente.

La mente humana tiene facultad para moverse a sí misma en orden a la operación, produciendo el acto correspondiente sin que sea movida por otro (I-II, q. 9, a. III). Claro está que siempre supone una moción previa de Dios en cuanto primera causa del ser y del obrar (Ib., a. VI)—que es la premoción física en el orden natural y la excitación de la gracia actual en el orden sobrenatural—: mas esta moción previa de Dios nada resta a la causa segunda, antes bien, lo que hace es darle todo lo que ésta tiene, permaneciendo ella causa total del acto en el género de causa segunda. De esta suerte, cuando la mente humana produce un acto de virtud, es ella misma la que

lo produce como causa total, por la facultad que tiene de moverse a sí misma a la operación, aunque suponiendo siempre la moción previa de Dios. Y esto, aun cuando se trate de actos sobrenaturales, cuales son los actos de las virtudes infusas, porque una vez recibidos esos hábitos en la mente, ya ésta puede obrar con ellos lo mismo que con los adquiridos. La causa agente, pues, de los actos de las virtudes infusas es la mente humana, o, si se quiere, la humana razón, que es la que se mueve a sí misma y mueve a las demás potencias para producir sus actos propios en su ser específico *(quoad specificationem)*.

No sucede así con los actos de los dones. En éstos, el agente principal es el Espíritu Santo. Aunque la mente humana está ya informada por los hábitos de los dones, no puede ella moverse a sí misma para producir sus actos respectivos mientras el Espíritu Santo no la mueva como causa principal, quedando ella reducida a la categoría de causa instrumental (I-II, q. 68, a. 1). Es instrumento libre y consciente—ya se ve—, y el acto es vital y elicitivamente suyo; mas no se puede atribuir a ella totalmente, ni siquiera en su parte principal; porque, aun cuando la causa principal y la instrumental forman como una sola para la producción de un solo acto, mas el resultado pertenece más al agente principal que al instrumento, porque éste sólo se mueve en cuanto es movido.

La causa agente, pues, de los actos de las virtudes es la mente humana moviéndose a sí misma. La causa agente de los actos de los dones es el Espíritu Santo, que usa de las facultades del alma, como instrumentos suyos para producir tales actos.

De donde se siguen, como corolarios, dos de las diferencias que anteriormente hemos notado: *a*) Que de las virtudes podemos usar cuando queremos, poniendo actos de ellas a nuestro albedrío; mas no así de los dones, para cuyos actos sólo podemos disponernos y merecer que el Espíritu Santo los actúe en nosotros.—*b*) Que la actuación de los dones reduce la mente a un estado pasivo *(patitur divina)*, que es propiamente el estado místico; mientras que, por las virtudes solamente, el alma ejercita su propia actividad, que es su vida ascética.

2. Causa final. — El fin de los dones, lo mismo que el de las virtudes infusas, genéricamente considerado, es nuestra perfección sobrenatural: perfección incoada en esta vida y consumada en la patria. Esa perfección sobrenatural es una participación de la per-

fección de Dios, según el precepto del Señor: "Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto" (MAT., V, 48). Es la perfección propia de los hijos de Dios, que debe ser un trasunto de la del Padre.

Mas esa perfección, objetivamente considerada, no cabe en nuestra razón, trasciende a todo lo que nosotros podemos concebir. Es una perfección mística, escondida, como ha dicho el Profeta: "Toda gloriosa por dentro es la hija del rey" (Salmo 44, v. 14); esto es, la gloria íntima del alma, hija de Dios, de la cual no aparecen al exterior sino algunos destellos en el "vestido de oro de diversos colores" (Ib.).

¿Quién podrá concebir la perfección de un alma glorificada, espejo clarísimo donde se refleja la Divinidad? Pues la perfección de esta vida es la disposición inmediata para aquélla, y no difiere de ella substancialmente en el orden del ser, sino sólo en cuanto que aquélla está ya en su término al ser consumada por la visión beatífica. Si leemos lo que de esta perfección nos dicen los santos, como San Juan de la Cruz o Santa Teresa de Jesús en las *séptimas moradas*, hallaremos que las ideas son cortas para contenerla y las palabras impropias para expresarla.

Por consiguiente, si tendemos a la perfección de la manera que nosotros la concebimos, bien se trate de la perfección incoada de esta vida o de la consumada en el cielo, siempre nos quedaremos muy lejos, infinitamente lejos de lo que esa perfección es en sí misma.

Pues para alcanzar esa perfección transcendente se dan los dones del Espíritu Santo, cuyo fin inmediato es tornar al alma dócil a las mociones divinas. Siendo el Espíritu Santo el motor y agente en los actos de los dones, es también el único que puede señalar con precisión el fin al cual hemos de tender, que es la perfección de Dios participada en nosotros.

Por el contrario, las virtudes tienen por fin inmediato hacer dóciles las facultades del hombre a los imperativos de la razón, para alcanzar una perfección ajustada a nuestra manera de entender y concebir. Esta será una perfección propia de hombres, mas no la propia de los hijos de Dios. Es una perfección puramente ascética, que dista de la otra cuanto dista lo humano de lo divino.

En resumen, la causa final de los dones y de las virtudes, considerando separadamente cada una de estas categorías, es diferente en unos y en otras. Los dones tienen por fin remoto nuestra perfección

en cuanto es la perfección de Dios participada en nosotros, que es la propia del cristiano; y por fin próximo, la docilidad al Espíritu Santo, que es el agente principal de esa perfección. En cambio, las virtudes—no siendo perfeccionadas por los dones—tienen por fin último una perfección cual nosotros podemos concebirla y entenderla, de orden humano, aunque fundamentalmente sea también sobrenatural; y por fin inmediato, someter todas nuestras facultades al imperio de nuestra razón, que es la causa agente principal de esa perfección meramente ascética (I-II, q. 68, a. 11).

Una consecuencia importantísima de aquí se deriva. Para que nuestras facultades se sometan dócilmente a las inspiraciones del Espíritu Santo, tienen que aprender antes a someterse a la propia razón, que es más fácil y connatural a nosotros mismos. De ahí que, generalmente hablando, no se entra en la vida mística por la actuación de los dones para alcanzar la verdadera perfección cristiana, sino tras un período más o menos largo de ejercicio de virtudes, por las cuales se alcanza esa perfección ascética, que es como disposición previa para la verdadera perfección sobrenatural (II-II, q. 181, a. 1).

A esto queda reducida la *vía ascética*, tan decantada por algunos en estos últimos tiempos: a una fase preparatoria para entrar en el verdadero camino de la perfección cristiana, de la cual el principal actor tiene que ser el Espíritu Santo.

De donde se infiere necesariamente la unidad de vía y la unidad de término en la vida espiritual, pues virtudes sin dones nos dejarían a mitad del camino; mas ellas con ellos nos conducen a la verdadera tierra de promisión.

3.° CAUSA FORMAL. — Las dos causas precedentes son extrínsecas a la cosa; pueden modificarla o cualificarla de un modo accidental, pero no constituyen su modo substancial de ser ni pertenecen a ella intrínsecamente. Esto queda reservado para la causa material y, muy especialmente, para la causa formal. Así, una mesa no es tal mesa porque la haya hecho un carpintero (causa agente), ni por el fin a que se destina (causa final), sino por la madera de que está hecha (causa material), y más particularmente por la forma que tiene (causa formal). Éstas son las dos causas intrínsecas que constituyen y determinan la naturaleza del ser o de la cosa: la causa material, como genérica, pues señala su género; y la causa formal, como espe-

cífica, pues determina la especie de la cosa misma como distinta de cualquiera otra.

Por consiguiente, si la causa formal de los dones es distinta de la de las virtudes, dones y virtudes se distinguirán específicamente, aun cuando todas las demás sean comunes.

Mas tratándose de actos o de hábitos, la causa formal se identifica con lo que se llama objeto formal. Este objeto formal puede ser doble: aquel por el cual el acto se constituye en su propia naturaleza, inconfundible con cualquiera otro, bajo una razón determinada *(objectum quo, ratio sub qua)*; y aquel que es terminativo del acto o del hábito bajo la misma razón de ser *(objectum quod)*. Por ejemplo: el acto de robar tiene por objeto formal constitutivo *(objectum quo)* tomar lo ajeno, que es su causa formal y lo que esencialmente constituye el robo; y por objeto formal terminativo *(objectum quod)* la cosa ajena. El que sea una oveja o un caballo lo robado, eso es el objeto material.

Apliquemos al caso estas nociones:

a) Objeto formal constitutivo (objectum quo). — Los actos humanos son moralmente buenos o perfectos si se ajustan a la regla de la razón o al juicio práctico de la misma, que es lo que llamamos conciencia. En esto consiste la esencia de la moralidad humana. Conformándonos con esa regla, practicamos la virtud, ejecutamos actos virtuosos. Como hombres, no se nos puede pedir nada más.

La regla, pues, de nuestras virtudes y de sus actos, o sea, el objeto formal constitutivo de su moralidad, es la razón humana—aunque siempre en dependencia de la divina—: bien sea en un orden puramente natural, como cuando ejercita las virtudes adquiridas, o bien en un orden sobrenatural, como cuando practica las virtudes infusas (I-II, q. 19, a. III).

Pero el cristiano, el hijo adoptivo de Dios, por lo mismo que es un superhombre—dios por participación—y tiene un fin suprarracional, necesita también, para sus actos, de una regla superior de moralidad, por la cual venga a tener una supramoral, una moral divina, como corresponde a quien tiene en sí participativamente la naturaleza divina. Esa regla no puede ser otra más que el mismo Espíritu Santo conduciendo al alma, por medio de sus dones, a la celestial Sión (I-II, q. 68, a. 2). No es ya el Espíritu Santo proponiéndonos externamente sus preceptos y sus consejos para que los practiquemos según

la regla de nuestra razón, porque esta regla es tan inadecuada, que necesariamente los empequeñece y desfigura; sino ilustrándonos y moviéndonos interiormente para ajustar nuestra conducta a esa regla ultrarracional, que totalmente nos configura con Cristo. Sólo así se puede practicar esa abnegación perfecta que Cristo exige de sus seguidores (MAT., XVI, 24), pues la regla de nuestra razón nunca llegará a imponernos una abnegación tal que nos juzguemos dichosos cuando lloremos bajo el peso de la tribulación y nos veamos pobres, humillados y perseguidos (MAT., V), renunciando a todo lo que la naturaleza busca y apetece. ¡Cuántas veces la razón nos dicta que debemos disculparnos, defendernos, reclamar nuestros derechos; y el Espíritu Santo interiormente nos solicita para que callemos en las injurias o calumnias, pongamos la otra mejilla si se nos hiere en la primera, demos también la túnica a quien nos ha robado la capa!

Es diferente, por lo tanto, el objeto formal constitutivo de las virtudes, o la razón por las cuales ellas se constituyen en tales virtudes, y el objeto constitutivo de los dones.

Ésta es la primera de las diferencias arriba consignadas y la más fundamental de todas, porque radica en la misma esencia de las cosas, o en lo que las constituye bajo su razón formal.

Y esta diferencia incluye necesariamente la segunda, que consiste en el modo humano de obrar que tienen las virtudes y el modo divino que tienen los dones. No se trata de un modo accidental. Si así fuera, ningún inconveniente habría en que los actos de los dones tuvieran un doble modo humano y divino. Mas se trata aquí de un modo esencial impuesto por el objeto formal constitutivo de la esencia de los dones. Despojar al don de ese modo esencial divino, es destruirle. Si su razón formal de ser consiste en ajustarse a una regla divina, no se le puede privar del modo que resulta de ese ajustamiento sin incurrir en contradicción. O se ajusta el acto a esa regla divina, o no se ajusta. Si se ajusta, tenemos el modo divino del acto, que no es otra cosa que la conformidad con dicha regla. Si no se ajusta, no podrá ser acto de los dones, porque le falta su constitutivo formal.

b) Objeto formal terminativo (objectum formale quod). — El objeto formal terminativo de los actos humanos, en cuanto morales, es el bien honesto *(bonum honestum)*, en contraposición al bien útil o deleitable.

Bajo este aspecto no difieren los dones y las virtudes, porque unos

y otras tienden a ese bien de un modo general. Coinciden, pues, por lo menos en género, el objeto formal terminativo de los actos de los dones y el de los actos de las virtudes. Ya sea que obremos por las virtudes o por los dones, siempre practicamos ese bien honesto.

Sin embargo, ese bien tiene dos aspectos enteramente distintos, según el objeto formal constitutivo del mismo. Podemos considerarlo según la regla de nuestra razón y según la regla del Espíritu Santo.

En el primer caso, resulta un bien sujetivamente humano, esto es, un bien del hombre y para el hombre: aunque objetivamente sea divino, como sucede en las virtudes teologales. Ellas, objetivamente, tienden a Dios; mas cuando son reguladas por nuestra razón, miran a Dios desde nuestro punto de mira, desde la atalaya de nuestro yo, resultando que Dios es un bien para nosotros, es un bien propio, y, como tal, creemos en Él, esperamos poseerle, le amamos y le servimos. No es que nos constituyamos a nosotros mismos en fin último y a Dios en medio ordenado a este fin—lo cual sería impío— ; sino que no tenemos otro punto más elevado desde donde mirarle que nuestro propio yo, ni otro apetito de Él que el de nuestra propia felicidad.

Este deseo de la propia felicidad es en nosotros innato, natural, necesario, del cual nunca podemos prescindir en todos nuestros quereres y voliciones cuando obramos según la regla de nuestra razón. Por ese motivo, cuando obramos sólo por las virtudes, el Bien divino lo humanizamos. Sabemos que sólo en Él podemos encontrar nuestra felicidad y bienaventuranza, y a Él nos encaminamos. De donde resulta nuestra moralidad imperfecta, porque siempre es más o menos egoísta.

Por el contrario, cuando obramos según la regla del Espíritu Santo, nos elevamos sobre nuestro propio yo, para colocarnos en el mismo punto de mira desde el cual Dios nos contempla. Y como Él todo lo ha hecho para su gloria, ya no tenemos en cuenta para nada nuestro propio interés, nuestra propio bien, sino sólo la gloria de Dios. Le amamos, le servimos, deseamos poseerle, unirnos con Él, mas sólo porque así le glorificamos, porque así cumplimos el fin para que Él nos ha creado. Entonces es cuando ya no consideramos a Dios como bien nuestro, bien para nosotros, sino a nosotros y a todas las cosas como bien de Dios, para gloria de Dios. Es esa trasposición o ese cambio del propio yo por el Yo divino, de la cual habla San Pablo

cuando dice: "Vivo yo: ya no yo; ciertamente vive Cristo en mí" (*Ad Gal.*, II, 20).

Esto da lugar a un fenómeno que observamos en los santos, desconcertante para ciertos teólogos empeñados en medirlo todo con la regla de su razón. Los santos más esclarecidos frecuentemente nos dicen, en una forma o en otra, que se arrojarían gustosos en el infierno para permanecer allí por toda la eternidad, si con ello pudieran dar a Dios un punto más de gloria. Es el amor perfecto, olvidado enteramente de sí para buscar sólo el bien del Amado, que considera como propio: ese amor bellísimamente expresado en aquel soneto que termina:

No me tienes que dar porque te quiera,
pues aunque lo que espero no esperara,
lo mismo que te quiero te quisiera.

Ése es el amor de Santa Teresita cuando decía que quisiera amar mucho a Dios, pero sin que Él se enterase—si posible fuera—, para que no tuviera que darle el premio.

De ese amor también hemos escrito:

Amor dicen que no es interesado,
que no repara en premio ni en castigo,
que sólo atiende al gusto del amigo,
gozoso en ser por Él sacrificado...

Sólo el Espíritu Santo, mediante sus dones, puede así limpiar de egoismo los bajos fondos de nuestras almas.

Y como el amor de Dios corre siempre parejas con el amor del prójimo, no sólo por Dios, sino también por sus prójimos harían el mismo sacrificio total de sí mismos, como el Apóstol cuando deseaba "ser anatema de Cristo por el bien de sus hermanos" (*Ad Rom.*, IX, 3); o Santa Catalina de Sena, que pedía a Dios la pusiera en la puerta del infierno para no dejar entrar allí a ninguna alma; o San Ignacio de Loyola, cuando prefería quedarse en el mundo para seguir trabajando por la salvación del prójimo—aunque con ello hiciera incierta su propia salvación—, antes que morirse ya en la seguridad de volar derechamente al cielo.

¡Imposible!—dirán algunos—. No puede el hombre despojarse del deseo de la propia felicidad, porque es el deseo que alienta todos

nuestros quereres y acucia todos nuestros actos. ¡Imposible!—repetimos nosotros—cuando obramos según la regla de nuestra razón; pero muy posible y hacedero si proyectamos nuestro propio yo en el Yo divino, ajustándonos en todo a la regla del Espíritu Santo; porque entonces es a través de Él como juzgamos y apreciamos todas las cosas y aun a nosotros mismos, y nuestro propio bien ya no es el bien propio, sino el bien de Dios, su honor y su gloria. En esa gloria y honor de Dios es en lo que el alma hace ya consistir toda su felicidad. Es ésta la supermoral ultrahumana de que antes hemos hablado.

La primera petición de la oración dominical—*santificado sea el tu nombre*—expresa esto mismo, dejando para el segundo lugar el pedir para nosotros su reino. Si nosotros hubiésemos compuesto esa oración, conducidos por la norma de la razón humana, seguramente hubiéramos invertido el orden de esas dos peticiones.

Tal es el fenómeno que los místicos llaman *muerte espiritual* o *muerte mística*, efectuada por los dones del Espíritu Santo, tras la cual se sigue la *unión transformativa*, en la que el alma se siente completamente endiosada, piensa como Dios, juzga como Dios, quiere y ama como Dios, porque queda en Él toda perdida, sin que pueda distinguir lo que es suyo de lo que es de Él. Es el *matrimonio espiritual*, en el cual la amada ya no se pertenece a sí misma, sino que es toda del Amado y para el Amado.

La diferencia, pues, entre el objeto terminativo de nuestra virtud *(objectum quod)* cuando va regulado sólo por la razón y cuando va regulado por el Espíritu Santo, es bien manifiesta. Por este concepto también los dones se distinguen específicamente de las virtudes, porque de distinta especie son el bien humano a que las virtudes tienden y el bien divino a que tienden los dones.

Tenemos, por tanto, que tres de las causas—causa agente, causa final y causa formal en su doble aspecto—son diferentes en los dones y en las virtudes, lo cual hace que dichos hábitos sean enteramente irreductibles.

4.° CAUSA MATERIAL. — La causa material en los hábitos y en los actos también es doble: puede referirse a la materia sobre la cual versa el acto *(materia circa quam)*, que es la materia sobre la cual se imprime la forma, como la madera de la cual se hace la mesa; y puede entenderse igualmente por causa material el sujeto en que el

hábito reside *(materia in qua, subjectum in quo)*, como la virtud de la prudencia tiene por sujeto el entendimiento práctico.

Tanto una como otra son comunes en dones y virtudes. Lo mismo aquéllos que éstas abarcan toda la materia moral, se extienden a todas aquellas cosas que pueden ser término de nuestros actos en orden al último fin, o sea, bajo su aspecto de actos morales. Y como esa materia está en relación con las distintas facultades que hay en nosotros, esas mismas facultades son los sujetos en los cuales residen los hábitos de las virtudes y de los dones. Así concluye Santo Tomás: "En todas las fuerzas del hombre que pueden ser principios de actos humanos, como están las virtudes, así también están los dones, a saber, en la razón y en la potencia apetitiva... Y así, es manifiesto que estos dones se extienden a todas las cosas a las cuales se extienden las virtudes, tanto intelectuales como morales" (I-II. q. 68, a. IV).

Mas ya se sabe que la unidad de la causa material no da unidad específica, sino genérica; como de una misma madera se pueden hacer muy diversos muebles.

NOTA H

LOS DONES SON NECESARIOS PARA AYUDA Y PERFECCIÓN DE LAS VIRTUDES INFUSAS

Se trata aquí de las relaciones entre la ascética y la mística. Es éste un problema de capital importancia, puesto que de él depende la solución de otros que actualmente dividen el campo de la teología mística en dos sectores irreductibles: el de los partidarios de una perfección puramente ascética, y el de aquellos que sostienen que toda perfección cristiana necesariamente tiene que ser mística.

En efecto, la vida mística se caracteriza por la actuación constante o habitual de los dones en el alma. Y si esa actuación es necesaria para la perfección de las virtudes, huelga decir que no se concibe una perfección puramente ascética, adquirida por nuestros actos y nuestra industria, según el modo humano.

Por el contrario, si las virtudes pueden llegar a su perfección sin el concurso de los dones, tendremos también una perfección ascética, lo mismo que una perfección mística, que difieren sólo por un modo accidental; así como tendremos una doble vía—ascética y mística—para llegar a la perfección, siendo la perfección ascética la que está al alcance de todos y la perfección mística sólo para algunos privilegiados a quienes Dios la concede como por un alarde de su sabiduría y omnipotencia.

Analicemos el problema por los principios básicos de la perfección o imperfección de los hábitos.

Ciertamente, parece que las virtudes pueden llegar a ser perfectas y ejecutar toda clase de actos perfectos, y aun perfectísimos, sin la intervención de los dones.

Fácil parece su demostración.

Un hábito cualquiera puede extenderse por sí mismo y sin ayuda de otros a todo lo que cae bajo su objeto formal. Mas, por muy perfectos que se les suponga, los actos de una virtud jamás pueden rebasar los límites del objeto formal de la misma. Luego los hábitos de las virtudes, tanto teológicas como morales, pueden por sí mismos poner actos perfectísimos, actos heroicos, que siempre están contenidos dentro de la esfera a que el objeto formal se extiende, sin el auxilio de los dones, que son de distinta naturaleza y no pueden perfeccionar intrínsecamente dichos hábitos.

Y si se dijera que esas virtudes no pueden poner actos perfectos sin el concurso de los dones, no porque ellas sean imperfectas e impotentes en sí mismas para alcanzar todo cuanto cae bajo su objeto formal, sino por el modo imperfecto como se hallan en el sujeto, se puede replicar que toda virtud, como todo hábito, crece y se perfecciona por sus actos propios, pues si bien los actos de las virtudes infusas no producen el crecimiento efectivo de las mismas, lo causan dispositiva y meritoriamente, que para el caso es lo mismo. Por consiguiente, una virtud, sea teológica o moral, actuándose a sí misma por su operación correspondiente, puede llegar a alcanzar su máxima perfección sin el auxilio de otros hábitos, y poner dentro de su objeto formal actos tan perfectos como se quiera. Y este argumento tiene más fuerza tratándose de las virtudes teológicas, que son superiores a los dones en perfección, puesto que una cosa más perfecta en manera alguna puede ser perfeccionada por otra más imperfecta.

No se necesitan, pues, los dones para el normal desenvolvimiento y perfección de las virtudes. Con la práctica y ejercicio de las mismas, tenemos bastante para llegar a la más alta santidad.

Pero no podemos tomar las cosas así en bloque, sin un examen más minucioso de la realidad.

Es preciso ver, ante todo, por cuántos capítulos puede un hábito ser imperfecto, y eso nos dará la clave para dirimir la contienda, mostrándonos si alguna de las imperfecciones que puedan las virtudes llevar consigo necesita el auxilio de los dones para su perfeccionamiento.

Son seis los conceptos por los cuales un hábito o una virtud puede decirse imperfecto.

1.° Porque la imperfección va incluída en el objeto de la misma

virtud, lo cual determina en ella una imperfección intrínseca y esencial. Así, la fe, que es de lo que no vemos *(de non visis)*, y la esperanza, que es de lo que no tenemos *(de non posessis)*, envuelven una imperfección esencial, de la cual no pueden ser despojadas sin destruirlas a ellas mismas, cual sucede en la Patria.

2.° Porque la virtud o hábito se halla poco arraigado en el sujeto, bien sea por la indisposición del sujeto o bien porque no se han puesto los actos suficientes para que el hábito arraigue y quede allí como incrustado e inamovible. Es lo que Juan de Santo Tomás llama imperfección por el modo accidental de estar en el sujeto. Por este concepto, el que ha aprendido una ciencia, si la ha aprendido en poco tiempo, sin repetir muchas veces sus raciocinios y conclusiones, la tendrá de un modo imperfecto, muy poco arraigada, pues la perderá fácilmente por el olvido. Y de un modo semejante ocurre con las virtudes, que, por estar poco arraigadas, con facilidad pueden perderse.

3.° Porque el hábito no se extiende a todo su objeto material, como el que conoce una ciencia, mas ignora todavía algunas verdades de ella; o el que tiene, por ejemplo, la virtud de la templanza para abstenerse de ciertos manjares prohibidos, pero, fuera de eso, se procura toda clase de comidas exquisitas, dando rienda suelta a su apetito.

4.° Porque el hábito tiende o se adhiere a su objeto con poca intensidad, como el que posee una ciencia de un modo superficial, que puede conocerla más a fondo con un estudio más intenso; o el que tiene una virtud, como la caridad, pero de un modo remiso, por no haber puesto más que actos tibios de la misma.

5.° Porque el hábito alcanza su objeto en virtud de ciertos principios de un orden inferior, pudiendo alcanzarle por sus principios propios: tal sería el que conociese la mecánica por leyes experimentales solamente, mas no por leyes deducidas de principios matemáticos; o el que ejercitase obras de misericordia movido por la compasión natural que en él produce la miseria ajena, mas no por amor de Dios.

6.° Por la desproporción que hay entre el objeto del hábito y el sujeto en que el hábito reside, lo cual lleva consigo cierta inadaptación del hábito a la potencia que le sostiene. Por ese motivo, la potencia no puede obrar en virtud de tal hábito con la perfección que el hábito exige según su propia naturaleza, por no hallarse en ella ple-

namente connaturalizado. De donde resulta que la operación necesariamente tiene que ser imperfecta, pues la potencia y el hábito son como la materia y la forma, y si ésta no se halla plenamente coadaptada a la materia, no se podrá producir el efecto con tanta perfección como a aquella forma corresponde, por más perfecta que la forma sea.

En cuanto a la primera imperfección, propia de las virtudes de fe y de esperanza, no son los dones los llamados a corregirla, por lo menos totalmente. La actuación de los dones nunca podrá hacer que la fe deje de ser oscura, porque nunca le dará la evidencia intrínseca del objeto, que es de "lo que no vemos".

¿Mas no nos dice Santo Tomás que "el don de entendimiento nos hace intuir nítida y claramente las cosas de fe" (*In Is.*, c. XI, l. 2); que, "purificado el ojo (de la mente) por el don de entendimiento, Dios puede en algún modo ser visto, aun en esta vida" (I-II, q. 69, a. 2 ad 3); y que ese don nos hace penetrar en lo íntimo de las cosas? Ciertamente que así sucede; ese don nos da una intuición clara y limpia de las cosas de fe, pero sin llegar a beberlas en su misma fuente, que es la divina esencia; nos hace ver a Dios de algún modo en el espejo más claro y perfecto que de Él se puede tener, que es la participación de su naturaleza divina, pero no en Sí mismo; nos hace penetrar hasta lo íntimo de las cosas de fe trasponiendo la corteza de todo lo natural y humano, pero sin llegar a masticar el grano, que es el misterio sobrenatural de la incomprensibilidad de Dios.

Indirectamente, por lo tanto, el don de entendimiento atenúa poderosamente la oscuridad de la fe, desvaneciendo las bajas nubes que encubrían su objeto a nuestra vista y haciéndonos percibir sus resplandores, pero sin que ese objeto pueda todavía ser visto en sí mismo. Es como una luz de aurora, antes de salir el sol; o, si se quiere mejor, el sol que vemos sobre el horizonte cuando él todavía no se ha levantado sobre la línea de la tierra, que no es el sol mismo, sino una imagen suya, formada por la refracción atmosférica de sus rayos que hasta nosotros llegan.

Tampoco son necesarios los dones para el mayor arraigo o inhesión de las virtudes en el hombre, que es la segunda fuente de donde puede accidentalmente dimanar la imperfección de un hábito; porque esa mayor inherencia o radicación se obtiene directamente por la repetición de actos específicamente iguales; aun cuando los dones con-

tribuyen también, indirectamente, en gran escala a que las virtudes agarren fuertemente en nosotros, por lo mismo que con nuestras potencias las connaturalizan.

Tampoco es función propia de los dones, sino de las mismas virtudes, alcanzar su perfección bajo el tercer aspecto, o sea, en cuanto a su objeto material.

Un hábito, en cuanto tal, puede extenderse por sí mismo a todo cuanto cae bajo su objeto formal y, consiguientemente, al objeto material en toda su extensión. Para esto, pues, tampoco se necesitan los dones, por lo menos con una necesidad absoluta, porque pueden las virtudes, tanto infusas como adquiridas, irse extendiendo más y más hasta dominar actualmente toda la materia que a ellas pertenece, aun la materia más dificultosa y la que no es enteramente necesaria para la existencia de la virtud, sino para la perfección de la misma. Claro está que los dones, partiendo de un punto de vista más elevado, abarcarán más pronto toda la materia de la virtud aun en sus menores detalles, porque la consideran bajo el aspecto de la misma santidad de Dios participada en el alma; mas esto no arguye que sean absolutamente necesarios, sino muy convenientes para ayudar a la virtud en esa tarea de su perfeccionamiento en cuanto a la extensión material. Aquí, por lo tanto, no se descubre tampoco una necesidad absoluta de los dones.

En el cuarto motivo de imperfección se considera la intensidad del acto, que puede hacer a la virtud más o menos perfecta. Esta intensidad de los actos es la que principalmente afecta a la perfección de las virtudes, como enseña el Angélico (I-II, q. XX, aa. 1, 2). De modo que un mismo acto de virtud, materialmente considerado, puede ser muy imperfecto si se ejecuta con tibieza por parte de la voluntad, o alcanzar una perfección moral extraordinaria si el acto interior de la voluntad es muy intenso. Pues tampoco por este concepto se ve una necesidad absoluta de los dones, porque cualquier hábito puede ir cada vez poniendo actos más intensos dentro de su propio objeto formal, y con cada acto más intenso el hábito crece y se perfecciona. Así, puede una virtud por sí misma llegar a emitir actos heroicos, que son los que requieren mayor intensidad y fuerza del acto interior, sin el auxilio de ningún otro hábito. Damos por descontado que los dones pueden concurrir de un modo eficacísimo a la intensificación de los actos de virtud y perfeccionamiento de la misma, bien sea purificando

al sujeto y venciendo sus resistencias; bien moviendo la voluntad con fuerza irresistible, o bien haciendo aparecer el objeto con mayor fuerza de atracción sobre el apetito, para que enteramente le subyugue. Mas esto no empece para que la virtud sola pueda conseguir eso mismo, aunque con paso más retardado.

El quinto motivo de imperfección proviene del mismo principio regulador del hábito (objeto formal *quo*), por ser de inferior condición a lo que requiere el hábito mismo. Según esta consideración, nuestras virtudes serán defectuosas e imperfectas si no proceden por sus principios propios, sino por una norma o principio de inferior condición a ellas. Ahora bien: ¿cuál es el principio que regula las virtudes, considerándolas sólo bajo su aspecto de virtud? Ese principio no es otro que la humana razón. En las virtudes adquiridas, es la razón humana por sí sola; en las infusas, la razón ilustrada por la fe. En acomodarse de ese modo el apetito a la razón consiste esencialmente la virtud. Pero la razón humana, aun informada por la fe, no puede ser norma adecuada de virtudes divinas, cuales son principalmente las virtudes teologales y, de alguna manera, todas las infusas, por su ordenación al fin sobrenatural y divino. Esas virtudes, particularmente la fe y la caridad, tienen un ser divino, como la gracia santificante, porque son una participación del conocimiento y del amor con que Dios se conoce y se ama a Sí mismo. El principio, pues, por el cual deben ser reguladas de un modo propio y adecuado, no puede ser otro más que el mismo Dios. Someterlas, pues, a otra regla de operación que no sea Dios, es desfigurarlas, humanizarlas, minimizarlas, contraerlas. No alcanzarán, por tanto, su propio modo de ser y holgura mientras no sean reguladas por el mismo Espíritu Santo, transcendiendo a la regla de la humana razón. Este es el motivo que Santo Tomás invoca para demostrar la necesidad de los dones, porque sin ellos "imperfectamente conocemos y amamos a Dios" (I-II, q 68, a. 2).

Ya tenemos aquí, pues, un motivo de imperfección, que las virtudes por sí solas jamás podrán eliminar; porque no tiene el hombre en su mano otro principio para regular sus actos que su propia razón, la cual siempre resulta desmesuradamente estrecha para contener realidades divinas. No se trata aquí ya de una conveniencia o de una ayuda muy estimable que los dones pueden prestar a las virtudes.

sino de un concurso absolutamente necesario para que las virtudes alcancen la perfección que les compete por su propia naturaleza.

Pasemos, con esto, a examinar el sexto y último motivo de imperfección que podemos encontrar en un hábito o una virtud. Se trata de la imperfección que proviene de la desproporción que puede existir entre la naturaleza del hábito por razón de su objeto, y el sujeto en que el hábito reside. Y, aunque este motivo de imperfección coincide, en parte, con el anterior, se diferencia, no obstante, porque allí sólo se considera el principio regulador de las virtudes, mientras que aquí se atiende a la proporción o desproporción que exista entre ellas consideradas como formas y el sujeto o materia al cual tienen que adaptarse.

Pues bien; las virtudes infusas, particularmente las teológicas, teniendo un fin sobrenatural, resultan enteramente desproporcionadas a la materia en la cual se infunden, pues son de un orden transcendente y no pueden encontrar en el sujeto ninguna disposición positiva que diga relación a ellas. Y como esta relación proporcional nunca podrá existir entre la materia y la forma, nunca las virtudes podrán por sí mismas perfectamente adaptarse al sujeto que informan, permaneciendo siempre esa inadaptación o desproporción.

Por esta falta de adaptación al sujeto explica Martínez el hecho experimental de que el hombre obre con más facilidad por las virtudes adquiridas que por las infusas, como sucede en un pecador que se convierte, recibiendo con la gracia todas las virtudes infusas; mas encuentra grandes dificultades para practicarlas hasta que vaya alcanzando las adquiridas por la repetición de actos. "Si alguno—escribe—obra más fácilmente por las virtudes adquiridas que por las infusas, no es porque las adquiridas sean más perfectas, sino porque las infusas, siendo de un orden superior y divino, no se acomodan al sujeto para obrar con ellas tan fácilmente como las adquiridas, que le son connaturales" (GREGORIO MARTÍNEZ, in I-II, q. 63, a. III ad 3).

Y es lo mismo que nos dice el Angélico al probar la necesidad de los dones: "La razón humana, de dos maneras es perfeccionada por Dios: primeramente, con perfección natural, esto es, según la luz natural de la razón; mas, de otro modo, con cierta perfección sobrenatural, por las virtudes teológicas, como se ha dicho arriba. Y aunque esta segunda perfección es mayor que la primera, sin embargo la pri-

mera perfección se tiene por el hombre de un modo más perfecto que la segunda, porque de la primera tiene el hombre como *posesión plena*, mas de la segunda, como *imperfecta*" (I-II, q. 68, a. II).

Esta *imperfecta posesión* de los hábitos sobrenaturales en contraposición a los hábitos naturales o adquiridos, no es otra cosa que el defecto de adaptación o connaturalización del hábito sobrenatural por la desproporción del objeto, como indicado queda. "Conviene, pues—añade el Santo Doctor—, que haya en el hombre otras perfecciones más altas, según las cuales esté dispuesto a ser movido a lo divino *(divinitus)*, y estas perfecciones se llaman dones" (Ib., a. I).

Por consiguiente, los dones vienen a salvar esa distancia entre la virtud infusa y el sujeto recipiente, siendo disposiciones positivas que elevan al sujeto sobre su modo natural para obrar en conformidad con la naturaleza de la virtud. Sin esa disposición, la virtud infusa permanecerá siempre imperfecta por inadaptada, y el que la tiene obrará de un modo imperfecto, porque no la posee con perfección.

La necesidad de la moción divina por medio de otros hábitos de especie distinta que las virtudes, no se concibe si las virtudes pudieran connaturalizarse con nuestras potencias, pues en ese caso obraríamos por ellas actos perfectos con la sola moción de la gracia actual. Mas suponiendo esa desproporción entre la potencia natural y la virtud sobrenatural, sólo una moción especialísima de Dios, con hábitos correspondientes que dispongan para ella, puede suplir lo que al sujeto falta para producir actos de una perfección que corresponda a la perfección intrínseca de la virtud misma.

Esa desproporción entre nuestras potencias naturales y el objeto sobrenatural de las virtudes infusas, permanece siempre, hasta en el cielo, cuando la fe sea sustituída por la luz de la gloria que nos introduzca en la clara visión, y la esperanza por la posesión consumada del Bien esperado: cuando ya todas las otras virtudes habrán alcanzado su perfección más cumplida, por haber llegado al término, que era su razón de ser. Y por eso los dones no dejan de actuar en el cielo, antes bien, allí obrarán en su grado máximo de perfección e intensidad.

Esa es también la razón por la cual los dones obraban en Cristo de un modo perfectísimo, a pesar de que en Él se hallaban las virtudes todas en perfectísimo grado; y era necesario que obrasen los dones, porque sólo el Espíritu Santo podía colmar la desproporción

existente entre las potencias naturales de su alma santísima y el objeto sobrenatural de sus virtudes.

Mas esa desproporción y consiguiente inadaptación aumentan en un grado incalculable si consideramos la naturaleza humana, no íntegra y perfecta cual salió de las manos de Dios, sino como se encuentra en el estado actual, caída y vulnerada por el pecado. Ni la gracia ni las virtudes curan totalmente, mientras estamos en esta vida, la cuádruple llaga que produce en nosotros el pecado original y, de algún modo, aumentan los pecados personales; conviene a saber: de ignorancia, malicia, flaqueza y concupiscencia. Y si aun suponiendo la naturaleza íntegra y perfecta, las virtudes infusas no podrían por sí solas producir actos perfectos, por su inadaptación con ella, mucho menos podrán producirlos estando plantadas en un terreno malsano y espinoso, dispuesto sólo para germinar zarzas y abrojos.

Por eso tienen los dones esta otra función de ayudar a las virtudes contra las tentaciones, que San Gregorio y otros Padres les asignan. Función secundaria, hipotética y propia sólo del estado actual, pero de gran importancia, ya que las virtudes por sí solas malamente podrán resistir a la furia con que son combatidas, por estar fundadas en un terreno tan movedizo y deleznable. Ellas, en cuanto tales, son más fuertes que todos los enemigos que las combaten; mas estando poco enraizadas por las malas condiciones del sujeto a que están adheridas, con facilidad pueden ser arrancadas si no viene a afincarlas más en el alma la virtud del Espíritu Santo actuando sobre ellas con sus dones inapreciables.

Y otro tanto tenemos que decir cuando se trata de actos sobrenaturales excesivamente difíciles o heroicos. Las virtudes por sí mismas podrían ejecutarlos, porque caen dentro de su objeto formal; pero, en muchas ocasiones, no son capaces de ello por hallarse informando una naturaleza enferma y flaca, que, en algún modo, las contagia y debilita con su flaqueza. De ahí que los dones vengan a suplir también este defecto de las virtudes, haciendo que ellas alcancen todo su vigor y lozanía siendo actuadas por el mismo Espíritu Divino.

Mas ha de tenerse en cuenta que, como el hombre no necesita de los dones sino para la perfección de las virtudes infusas y de sus actos correspondientes, muy bien puede poner actos perfectos y heroicos de virtud en un orden meramente humano sin el concurso de esos mismos dones. Las virtudes humanas puede llegar a tenerlas con una *posesión*

plena, y, consiguientemente, puede por ellas solas, sin otro auxilio que la moción previa de Dios en cuanto causa primera, poner actos humanos todo lo perfectos que se quiera, siempre que estén contenidos en los objetos propios de las mismas virtudes. Así vemos actos heroicos de virtud en personas que tal vez se hallen en pecado mortal, careciendo, por lo tanto, de la ayuda de los dones; como los vemos también en algunos paganos que la Historia nos refiere. Esos actos no difieren materialmente de los actos semejantes que pueda poner un cristiano con las virtudes infusas y movido por los dones; mas difieren formalmente por el objeto y el fin natural o sobrenatural a que respectivamente se ordenan.

En conclusión: los dones vienen a cegar tres grandes fuentes de imperfección que manan del sujeto en que las virtudes residen y que ellas por sí solas no pueden extinguir; esto es, el defecto que proviene de que virtudes divinas sean gobernadas según una regla humana; el que nace de que no puedan ellas connaturalizarse perfectamente en un ser tan desproporcionado como es el hombre; y, finalmente, el que surge de hallarse ellas incrustadas en una naturaleza torcida, mal inclinada, enferma y floja, cual se encuentra la nuestra después del pecado.

Para esto son absolutamente necesarios los dones. Otros defectos que en las virtudes se encuentran pueden ser eliminados por el ejercicio de ellas mismas, si bien los dones facilitan poderosamente ese ejercicio. Y así, el que camina movido por el soplo del Espíritu Santo cuando obra en él por medio de sus dones, marcha a velas desplegadas hacia la santidad, pues directa o indirectamente, todos los motivos de imperfección que hubiere en sus virtudes son aventados por esa brisa celestial. Mas el que camina sólo al modo humano, por actos de virtudes sin el concurso de los dones, es como si bogara a fuerza de remo. Puede irse acercando al término, afianzándose más en la virtud y poniendo de ella algunos actos más intensos; pero nunca llegará a pasar la línea equinoccial donde mueren los parásitos de nuestros modos rastreros, para entrar en los mares de la verdadera perfección cristiana, por lo despacio que va y, sobre todo, porque jamás podrá verse libre del sedimento humano para coadaptarse y connaturalizarse a lo divino.

Tal vez alguno piense que estas deficiencias que hallamos en las virtudes infusas cual se dan en nosotros, pudieran ser extirpadas por

la gracia actual sin necesidad de los dones. Mas eso sería ignorar la función propia de la gracia actual, así como la teoría de los hábitos sobrenaturales.

La gracia actual—prescindiendo de la gracia dispositiva para la justificación—no hace más que actuar o reducir al acto, esto es, poner en actividad los hábitos sobrenaturales preexistentes en el alma. Queda, pues, como constreñida por esos mismos hábitos y no se extiende más que allí adonde ellos alcanzan. De otro modo, no obraría el hombre por principios intrínsecos, que es en lo que funda Santo Tomás la necesidad de la gracia habitual y demás hábitos sobrenaturales.

Por consiguiente, si la gracia actual pudiese corregir esos defectos que necesariamente se encuentran en las virtudes como se dan en el hombre, podría suplantar totalmente a las mismas virtudes y no tendrían razón de ser los hábitos infusos.

Esa gracia actual se requiere para todo acto, sea de virtudes o de dones, pero no sustituye a ninguno de esos hábitos en la función propia que desempeñan en el organismo sobrenatural, sino que los supone.

Es, por tanto, función propia de los dones, y sólo de los dones, conducir las virtudes a su máxima perfección. Y como la actuación habitual de los dones es lo que constituye substancialmente la vida mística, fuerza es concluir que, sin vida mística, no existen en el hombre virtudes perfectas. Los dones, al connaturalizar en nosotros las virtudes divinas, nos dan la experiencia de las cosas divinas y nos hacen vivir en su plenitud la vida divina.

NOTA I

NECESIDAD DE LOS DONES PARA LA SALVACIÓN

Santo Tomás establece como conclusión absoluta que los dones son necesarios para la salvación (I-II, q. 68, a. II). Mas no carece de cierta oscuridad este artículo de la *Suma Teológica*, que ha dado ocasión a interpretaciones erróneas. El origen de estas falsas interpretaciones está en no distinguir la necesidad de los dones como hábitos y la necesidad de su actuación. Basta que en un solo caso sea necesaria la actuación de los dones en el alma a fin de que ésta pueda salvarse, para proponer como tesis general que los dones son necesarios para la salvación. La razón es, porque no sabemos cuándo ese caso podrá ocurrir, y el alma, por consiguiente, necesita estar siempre dispuesta, para cuando ocurra, con los hábitos correspondientes. Dios nunca falta en las cosas necesarias para la salvación, y si en algún caso el alma no podría salvarse sin la actuación de los dones, tiene que tenerlos siempre, a fin de que puedan actuar cuando la necesidad llegue o la ocasión se presente.

Para proceder con claridad, propondremos cuatro conclusiones distintas, que nos declaren la mente del Angélico en este punto tan interesante.

PRIMERA CONCLUSIÓN: LOS DONES, COMO HÁBITOS, SON NECESARIOS PARA LA SALVACIÓN.

Esto podemos probarlo de la siguiente manera:

Los actos de los dones son necesarios en ciertas ocasiones para conservar la vida de la gracia. Mas no podrá el hombre ejecutar tales

actos si no está siempre prevenido con los hábitos respectivos para cuando la ocasión se presente. Luego, para conservar la vida de la gracia, necesita el hombre los hábitos de los dones.

Y como la vida de la gracia es absolutamente necesaria para la salvación, síguese que para la salvación son necesarios los hábitos de los dones.

Ahora bien: ¿cómo son necesarios los actos de los dones para conservar la vida de la gracia?

Por dos conceptos principalmente: bien sea porque en ocasiones es necesario poner actos perfectos de virtud para no caer en el pecado; o bien para resistir a ciertas tentaciones que arrastrarían al pecado si los dones no viniesen en auxilio de las virtudes.

a) En ocasiones, es necesario poner actos perfectos de virtud, con el auxilio de los dones, para no caer en el pecado.

En la vida cristiana preséntanse muchos casos en que es necesario, bajo pecado, ejercitar actos perfectos de virtud, actos heroicos. Ahora bien: si para tener las virtudes en un grado perfecto es indispensable la actuación de los dones, como se demuestra en otro lugar, con mayor razón tenemos que admitir que esa actuación de los dones es necesaria para ejecutar actos perfectos de virtud cuando no se posee el hábito de la virtud con esa misma perfección que el hábito requiere.

La primera proposición de este argumento podemos probarla con sólo citar algunos casos en que el cristiano puede hallarse. Empecemos por el martirio.

El martirio es un acto perfecto de la virtud de la fortaleza, que supone un acto perfecto de la caridad, en cuanto que es imperado por esta virtud (II-II, q. 124, aa. II, III). Y el acto perfecto de caridad supone igualmente un acto perfecto de fe, que es su módulo y fundamento. Mas cualquier cristiano, aunque no tenga virtudes perfectas, ni se halle en estado de perfección, ni haya pensado nunca en alcanzarla, puede encontrarse en el dilema de padecer el martirio o perder la gracia cometiendo un pecado mortal. Tiene, por consiguiente, que practicar actos perfectos de virtud si quiere conservar la gracia.

Otro ejemplo: El amor especial a los enemigos, devolviendo bien por mal, según el consejo evangélico, es un acto perfecto de caridad con el prójimo. Según la regla de la razón, bastante será con no odiarlos, con no negarles el amor general que a todo hombre es debido; y eso basta, hablando en general, para conservar la caridad y

la gracia. Mas casos se ofrecen en que el consejo pasa a ser precepto, y entonces se plantea el conflicto en la conciencia entre cumplir el precepto poniendo un acto perfecto de caridad o perder la gracia si no lo ejecuta. Suponed que una persona me ha insultado, calumniado, deshonrado, raptado mis bienes y atentado contra mi propia vida. Sangrantes aún estas injurias, encuéntrola en un camino, caída en un lodazal, víctima de repentina enfermedad, próxima a expirar si no tiene quien la valga o la socorra. Y el único socorro que puedo prestarle es tomarla sobre mis espaldas, llevármela a casa y atenderla hasta que por otra parte le pueda venir remedio. ¿No sería esto un acto heroico, perfecto, de virtud? Sin embargo, si no lo practico, no puedo conservar la gracia, porque falto al precepto de socorrer al prójimo cuando se halla en necesidad extrema.

Y otros casos ocurren con más frecuencia, en que se requieren actos perfectos de virtud para conservar la gracia. Uno, entre muchos: Un hombre recién casado, por enfermedad perpetua de su cónyuge o por otros motivos, se ve en la imposibilidad moral de usar legítimamente del matrimonio. Tiene que guardar continencia o practicar algún acto ilícito. La perpetua continencia es ya un acto perfecto de virtud, mas en este caso se acrecienta su valor teniendo él que vivir con su esposa, a quien ama con delirio. Y si no la guarda, no se salvará.

En estas y otras muchas ocasiones, como vulgarmente se dice, "hay que hacer, de la necesidad, virtud", porque sólo con actos perfectos de virtud podrá el hombre salvarse.

Pues bien; todos estos actos requieren necesariamente el auxilio de los dones, porque las virtudes solas no alcanzan. Si aun teniendo los hábitos de las virtudes en grado perfecto no pueden ejecutarse actos perfectos sin el auxilio de los dones, por la inadaptación que existe entre la virtud sobrenatural y el sujeto en que reside, con mayor razón tenemos que concluir que el auxilio de los dones es indispensable para practicar esos mismos actos cuando las virtudes se poseen en un grado imperfecto todavía.

Y esto nos lleva a otra consecuencia, que nos hará ver más claramente la necesidad de los dones en la vida común del cristiano. No sólo se requiere el auxilio de los dones cuando se trata de ejecutar algún acto objetivamente perfecto, conviene a saber, que es perfecto en sí mismo considerado; sino también cuando se trata de actos sujetivamente perfectos, o sea, que exceden en perfección a la capacidad

del sujeto que los haya de ejecutar, por hallarse en un grado más imperfecto de virtud.

Suponed un cristiano de caridad sumamente remisa, que sólo tiene lo indispensable para que su llama no se extinga. Encuentra a su prójimo en necesidad extrema, como en uno de los ejemplos anteriores, aunque no se trata de un enemigo, sino de un desconocido simplemente. El socorrerle lleva consigo no pequeña molestia, aunque no es ningún acto heroico. Mas su caridad no se extiende a tanto, pues no está acostumbrado a tomarse molestia alguna por el bien de sus prójimos. Si en él obrase el don de piedad, pronto percibiría que aquel desconocido es un hermano suyo, hijo de Dios, como él, y hermano en Cristo, y como el mismo Cristo representado en aquel indigente; y esto acuciaría e intensificaría su caridad para tener con él misericordia. Mas si los dones no obran o él no se deja mover por aquel instinto divino, la llama tan tenue de la caridad no basta en aquel caso para secar las aguas del egoísmo; él seguirá su paso sin ver en su prójimo más que un ser indiferente, y la celeste golondrina de la caridad vuela al cielo y le abandona. Ha cometido un pecado mortal; ha perdido la gracia; ya no se encuentra en estado de salvación.

Por aquí se puede ver con claridad que los dones se dan para ayuda de las virtudes, como San Gregorio afirma, no sólo para practicarlas en su grado perfecto, sino para la práctica corriente de las mismas en el común de los cristianos. Ésa es la fuente de gran parte de los pecados que los cristianos cometen, pues siendo tan imperfectos en la virtud y no queriendo entregarse a la acción del Espíritu Santo ni poner los medios para atraer sobre sus almas esa acción divina, ponen en peligro su virtud a cada momento, pues no alcanzan a cumplir ni aun aquello a que están obligados.

Por esta parte, por lo tanto, los dones son necesarios para la salvación.

b) También son necesarios los dones para vencer las tentaciones. — Ésta es otra de las funciones que San Gregorio atribuye a los dones del Espíritu Santo (II *Mor.*, cap. 49, c. 592, t. I). Tanto es así, que algunos creyeron encontrar aquí la razón de la distinción específica entre dones y virtudes, atribuyendo a las virtudes la función de practicar el bien, y a los dones la de resistir al mal. A los cuales, con razón, impugna Santo Tomás, "porque también las virtudes re-

sisten a las tentaciones, inducentes al pecado, las cuales contrarían a las virtudes, puesto que toda cosa naturalmente resiste a su contrario" (I-II, q. 68, a. I).

Pero, aunque nó sea función exclusiva de los dones el resistir a las tentaciones, cierto es que las virtudes necesitan de su auxilio para ese menester. La actuación de los dones que hasta el presente hemos examinado, sería necesaria al hombre aun en el estado de naturaleza íntegra, por la misma desproporción entre las formas divinas de las virtudes y el alma racional en que se reciben. Mas esa desproporción crece cuando la naturaleza humana ha sido contaminada por el pecado. Dentro del mismo sujeto en donde sienta sus reales la virtud divina, está el enemigo que contra ella atenta. No le es posible a ese fermento celestial invadir perfectamente la masa, porque la masa está, en parte, corrompida. En el mismo hombre hay algo que repugna a la virtud, que le resiste, que le contraría. Y si la virtud divina no podía obrar a lo divino, como le corresponde, aun tratándose de una naturaleza sana, porque le viene demasiado estrecha y tiene que constreñirse a la pequeñez humana, con mayor motivo tenemos que afirmar que no podrá obrar con holgura y mantenerse en su puesto cuando se encuentra trasplantada en tierra salvaje, que apenas produce sino malezas que tratan de sofocarla.

Así nos expone el Angélico las palabras de San Gregorio en las que afirma que los dones se dan contra ciertos defectos. "No todas las cosas—escribe—le son conocidas ni posibles a la razón humana, bien se considere como perfecta con perfección natural, o bien se considere perfecta por las virtudes teológicas: por lo cual, no puede en todo *(quantum ad omnia)* repeler la estulticia y otras cosas semejantes de las que allí se hace mención. Pero Aquel a cuya ciencia y potestad están sometidas todas las cosas, con su moción nos asegura contra toda estulticia e ignorancia y falta de penetración y dureza y otras cosas análogas. Y por eso, los dones del Espíritu Santo, que nos hacen seguir bien el instinto del mismo, se dice que se dan contra tales defectos" (I-II, q. 68, a. II ad 3).

Esa es la cuádruple llaga que el pecado original produce en nosotros y que no se cura radicalmente ni aun con la gracia santificante: la ignorancia en el entendimiento, que queda entenebrecido para las cosas del espíritu por los fantasmas de las cosas materiales; la malicia en la voluntad, inclinada hacia las criaturas con preferencia al bien

inconmutable; la concupiscencia en el apetito concupiscible, que se rebela contra la razón; y la flaqueza en el irascible, que carece de fuerzas para llevar a cabo lo que la razón impera (I-II, q. 85, a. III).

Y el mismo Angélico Maestro explica en otro lugar cómo los dones de ciencia y entendimiento reparan el defecto de nuestra razón que proviene del pecado original, en lo que se refiere a la fe. "Dos cosas—dice—se requieren para que el entendimiento humano asienta perfectamente a la verdad de fe: la una es que reciba rectamente las cosas que se proponen, lo cual pertenece al don de entendimiento, como antes se ha dicho; y la otra, que tenga un juicio cierto y recto de las mismas, discerniendo las cosas que se deben creer de las que no se deben creer, y para esto es necesario el don de ciencia" (II-II, q. 9, a. I).

Tenemos, pues, que sólo los dones pueden remediar estos defectos provenientes del pecado para asegurar en nosotros las virtudes, así como a ellos solos compete reparar también los otros defectos que se oponen a la perfección de la virtud por su desproporción con el sujeto, como se ha visto en otro lugar. Mas es de advertir que la función que allí les asignamos no es necesaria para la salvación, sino para la perfección o santidad; mas esta otra de que ahora tratamos es necesaria para salvarse, porque se refiere a la misma conservación de la virtud sobrenatural.

De esas cuatro llagas que acabamos de mencionar, es de donde provienen todas nuestras tentaciones. Y si los dones se dan en auxilio de la virtud para desenconar esas llagas, que del todo no pueden curarse en esta vida, también servirán para restañar o estancar la apostema que de ellas mana, que es la tentación.

Expongamos esto con más claridad.

Cuando sobreviene la tentación en un sujeto que posee la virtud a que ésta se opone, actúan sobre él dos fuerzas de sentido contrario. Supongamos que se trata de una tentación contra la virtud santa de la castidad, por ejemplo. El hábito de la virtud es una tendencia, una inclinación a no aceptar ningún deleite que a la regla de la razón se oponga. Mas el apetito concupiscible opone una fuerza contraria. A través de la fantasía, actúa sobre el entendimiento, metiéndole por los ojos las imágenes de las cosas que él apetece e impidiéndole en la consideración del bien universal, para que no vea sino la razón de aquel bien aparente que en tal objeto se encuentra. La razón, por lo

tanto, a la cual pertenece dar el fallo decisivo del consentimiento o no consentimiento en el acto, se halla solicitada por esas dos partes litigantes. ¿Cuál de ellas alcanzará la victoria? Ordinariamente hablando, la que sea más poderosa. Si se trata de una persona en que el hábito de la virtud es ya muy fuerte, o ha llegado a su máxima perfección, aunque la pasión se desencadene con todos sus bríos, será vencida la tentación, porque la virtud actuará sobre la razón práctica para atraerla a su partido, presentándole las razones del bien universal con mayor potencia que todos los halagos con que la pasión intenta seducirla. Mas cuando la virtud sea imperfecta y obre de una manera remisa, mientras que la pasión actúa con mayor intensidad y energía, lo corriente es que la razón sentencie a favor de esta última y la virtud quede vencida. Es el mismo caso de la mecánica. Entre dos fuerzas de sentido contrario y de distinta intensidad, vence siempre la mayor. Aunque con una notable diferencia. En psicología esto no se verifica de un modo necesario, porque el entendimiento siempre puede considerar la razón del bien universal para inclinarse del lado de la virtud, con lo cual la voluntad permanece libre. Si esto no sucediera, no habría pecado, ni habría responsabilidad alguna. Mas, aunque esto suceda libremente, es de hecho lo que sucede, si la virtud no recibe algún refuerzo superior para oponer una resistencia mayor que la tentación misma.

Ahora bien; tratándose de virtudes sobrenaturales, ¿de dónde le puede venir a la virtud ese refuerzo más que del Espíritu Santo actuando en ella e intensificando y perfeccionando su acto por medio de los dones, siendo este Divino Espíritu el verdadero conductor que ha de conducir nuestra nave a la tierra prometida? Es el que mueve el timón con su mano omnipotente e hincha las velas con su divino soplo. Y sólo entonces es cuando la nave camina segura entre las sirtes y tormentas.

Alguien pudiera pensar que para todo lo que acabamos de decir nos basta la gracia actual, sin necesidad de acudir a los dones del Espíritu Santo. Ella, en efecto, es la que puede sostener nuestra flaqueza para que no sucumba en las tentaciones, por muy violentas que sean, según aquello que el Señor dijo a su Apóstol: "Te basta mi gracia"; como puede también movernos para practicar los actos más excelentes de virtud. ¿A qué multiplicar, pues, los entes sin necesidad?

La contestación a esta dificultad nos parece sencilla.

La gracia actual se requiere para todo acto saludable en orden a la vida eterna, bien sea acto de una virtud o bien sea de un don; mas no cambia la naturaleza y condición de estos hábitos sobre los cuales obra, sino que solamente los reduce de la potencia al acto según los encuentra.

Por consiguiente, existiendo ya en el alma los hábitos de las virtudes y de los dones, ella actualizará en cada caso aquel hábito que corresponda al acto que se haya de ejecutar. Si es un acto propio de los dones, actuará sobre éstos; y si es un acto proporcionado a las virtudes según la regla humana y su propio estado, sobre ellas solamente ejercerá su influencia. De suerte que la gracia actual no modifica absolutamente en nada el funcionalismo sobrenatural de virtudes y dones. Decir lo contrario, sería sembrar el desorden en este organismo sobrenatural y poner contradicción en Aquel que juntamente le da el ser y el obrar.

Hay que prescindir, por tanto, de la gracia actual cuando se trata de precisar las funciones propias de dones y virtudes, señalando lo que a unos y otras corresponde.

SEGUNDA CONCLUSIÓN: PARA LOS ACTOS IMPERFECTOS DE VIRTUD NO SE REQUIERE EL AUXILIO DE LOS DONES.

Hay quienes piensan que de la conclusión general establecida por Santo Tomás—"los dones son necesarios para la salvación"—, lógicamente se deduce que son necesarios para todo acto saludable en orden a la vida eterna, o sea, para todo acto de virtud sobrenatural, aun los más imperfectos. Y como experimentalmente vemos en nosotros muchos actos de virtud que carecen del modo divino, que no son ejecutados bajo esa moción especial del Espíritu Santo, sino que los producimos nosotros mismos moviéndonos por propio impulso y según la regla de nuestra razón, dan en el inconveniente de asignar a los dones un doble modo de obrar—divino y humano—, lo cual equivale a decir que son al mismo tiempo dones y virtudes.

Por lo que hemos visto en la conclusión precedente, ya se ve que no se sigue tal consecuencia de la doctrina del Angélico. Basta que en un solo caso sea necesario el concurso de los dones para la salvación, para que pueda decirse, en tesis general, que para la salvación se requieren ellos también, por lo menos como hábitos.

Pero vamos a probar, ante todo, que ésta es la mente del Angélico, y demostraremos después teológicamente nuestra conclusión. Y probaremos que tal es su pensamiento, sin salir del mismo artículo en que el Santo Doctor propone la conclusión aludida (I-II, q. 68, a. II).

a) El medio de prueba que emplea Santo Tomás para demostrar la necesidad de los dones en orden a la salvación, es precisamente la imperfección de nuestros actos de virtud: porque, sin los dones, "imperfectamente conocemos y amamos a Dios". Luego, si le conocemos y amamos, aunque sea imperfectamente, es porque sin los dones podemos ejecutar algún acto imperfecto de virtud sobrenatural. No vamos a negar que esos actos de conocimiento y amor divinos (actos de fe y de caridad) sean actos de virtud, por muy imperfectos que se les suponga.

La dificultad está en lo que se sigue, que, ciertamente, no carece de alguna oscuridad. Mas es preciso entenderlo según el contexto y por lo que se desprende del conjunto de su doctrina. Así, cuando el Santo Doctor dice que aquel que posee una forma con perfección puede obrar en virtud de ella, hay que sobrentender en el segundo miembro del inciso la misma palabra *con perfección;* esto es, puede obrar por ella con perfección *(perfecte)*. Y, de igual modo, cuando añade que el que posee imperfectamente una forma no puede obrar por ella, hay que sobrentender también que no puede obrar por ella *perfectamente*, con perfección. Esto basta para confeccionar su argumento en favor de la necesidad de los dones, puesto que aduce como premisa menor, que las formas de las virtudes no las poseemos con perfección. Y la consecuencia inmediata sería que no podemos poner actos perfectos de virtud sin el auxilio de los dones. Pero el Santo prescinde de esta consecuencia, que no le interesa en este caso, y se pasa a la consecuencia final de que los dones son necesarios para la salvación. Esta conclusión ya no se sigue si no es añadiendo otra premisa menor: esto es, que en ocasiones es necesario para la salvación poner actos perfectos de virtud. Y aunque el Angélico Maestro no pone aquí explícitamente esta premisa—cosa que en otras ocasiones le ocurre al seguir sus raciocinios—, tenemos que suponerla, por el contexto mismo del artículo y por otros lugares en que trata de la necesidad de algún don en particular. Ocúrrele a veces lo que le ocurría a un profesor mío de matemáticas, que escribía una fórmula en el encerado y nos

decía que de allí se deducía tal otra, y los discípulos no podíamos llegar a la segunda sino después de introducir unas cuantas fórmulas intermedias. A él le parecía muy natural andar de un solo paso lo que nosotros, con nuestras inteligencias juveniles, teníamos que recorrer en varios.

b) En la solución a los argumentos segundo y tercero está todavía más terminante y explícito.

El segundo argumento dice que, para la salvación, "basta que el hombre se conduzca bien acerca de las cosas divinas y humanas. Por las virtudes teológicas se conduce bien acerca de las cosas divinas; por las virtudes morales, acerca de las humanas. Luego los dones no son necesarios al hombre para la salvación. A lo que el Santo contesta que "por las virtudes teológicas y morales no es perfeccionado el hombre en tal manera que algunas veces no necesite ser movido por cierto instinto superior del Espíritu Santo, por la razón antedicha".

De estas palabras se desprenden claramente nuestras dos conclusiones, conviene a saber: que, para el Angélico, basta con que sea necesario que los dones actúen algunas veces, para que puedan decirse necesarios para la salvación; y que no se requieren para todo acto de virtud, sino para algunos solamente.

El tercer argumento se funda en un testimonio de San Gregorio, en el cual este Santo Padre afirma que los siete dones se dan contra otros tantos vicios; pero—añade el argumentante—para repeler esos vicios nos bastan las virtudes; luego no se necesitan los dones para la salvación. A lo que el Angélico responde que "a la razón humana no todas las cosas le son conocidas ni posibles, bien se la considere perfecta con perfección natural, o bien con las virtudes teológicas; por lo cual no puede *en todas las cosas* repeler la estulticia y otras cosas semejantes de que allí se hace mención". Esto es, que nuestra razón, aun informada por las virtudes infusas, no puede repeler los vicios en todo evento, por lo cual se necesita como de un suplemento, que son los dones del Espíritu Santo. Luego, si las virtudes no pueden "en todas las cosas" repeler los vicios, es porque pueden en algunas.

Consta, pues, con toda evidencia que el Aquinate está muy lejos de admitir la necesidad de los dones para todo acto de virtud sobrenatural.

La demostración teológica de esta conclusión tampoco es difícil. En efecto, todo ser que posee una forma cualquiera, puede obrar

en virtud de ella, si se trata de forma operativa. Un tronco encendido, que tiene la forma del fuego, puede calentar y quemar; y quemará mucho si está muy encendido, si tiene la forma con perfección, y poco si posee imperfectamente esa forma del fuego; pero siempre quemará algo; de lo contrario, tendríamos que decir que el fuego de ese tronco se ha extinguido. Sería un absurdo metafísico, repetimos, decir que un sujeto posee una forma operativa y no puede obrar con ella, suponiendo que no haya algún impedimento. O esa forma es nada, o le confiere alguna capacidad de obrar, porque ésa es la razón de ser de tal forma, que dice orden necesario a la operación. Toda forma, en cuanto tal, es una actualización del sujeto y, si es forma operativa, le da una capacidad positiva e inmediata para obrar. Sería, por lo tanto, una contradicción flagrante afirmar por un lado que tiene capacidad positiva e inmediata para la operación, y por otro lado que no la tiene, puesto que no puede salir al acto, aunque nadie se lo impida. Y seguimos suponiendo siempre, como es natural, la moción general de Dios que se requiere para toda actualización del ser y, por consiguiente, para salir a la operación.

No se concibe, por lo tanto, que existan las virtudes en un sujeto —las cuales no tienen otra razón de ser más que disponerle para la operación—y el sujeto no pueda obrar con ellas sin el concurso de otros hábitos y en el mismo grado de perfección en que las posee. A buen seguro que Dios no infunde las virtudes para tenerlas siempre ociosas. ¿Hemos de poner caballos o bueyes para tirar de un automóvil que tiene en actividad un motor potentísimo? Serían, entonces, las virtudes como órganos rudimentarios de ese organismo sobrenatural, puesto que carecían de toda actividad funcional propia, si siempre tuviesen que ir como arrastradas por los dones.

Y no se diga que basta con que ellas obren juntamente con los dones y como llevadas de la mano por ellos, porque, al fin, el que tiene que caminar hacia la bienaventuranza es el hombre, al cual se le dan pies para andar, que son las virtudes, y alas para volar, que son los dones; y si siempre tuviera que ir volando con esas alas al soplo del Espíritu Santo, los pies no le servirían más que de estorbo si quisiera al mismo tiempo ir apoyándose en ellos. Así sucede, en efecto, a las almas que, sintiéndose ya movidas por el Divino Espíritu para tender más eficaz y velozmente a la perfección practicando actos más perfectos, se obstinan en seguir caminando por su pie, según su

propio modo, según la regla de su razón, poniendo obstáculo a este Divino Espíritu, que tal vez acabe por cansarse de luchar con ellas y las abandone. Por eso, "a los que son movidos por ese instinto divino, ya no les conviene aconsejarse según la razón humana, sino seguir el instinto interior, porque son movidos por un principio mejor que la humana razón", como Santo Tomás afirma con la autoridad del filósofo (I-II, q. 68, a. 1). Es el ejemplo consabido del niño que aprende a escribir y siente que el maestro le toma la mano para conducírsela. Si él quiere seguir moviéndola por su propia cuenta—que es actuar por las virtudes, moverse a sí mismo—, la letra saldrá imperfecta como suya, al modo suyo, porque impide con esto la acción principal del maestro. Mas si se deja mover la mano con facilidad, entonces la escritura más bien se atribuirá al maestro que a él mismo, porque él no obra sino como causa instrumental.

Por consiguiente, las virtudes, en cuanto tales, por lo que tienen de propio, que es su modo humano y su proceder según la regla de la razón, deben cesar en su actuación cuando los dones actúan. Esa simultaneidad es la que hace muchas veces imperfectos los actos de los dones, por carecer de esa perfecta movilidad al Espíritu Santo y querer poner algo nuestro. Luego las virtudes serían inútiles, o más bien un estorbo, si no pudieran obrar alguna vez por sí mismas, si en todo acto de virtud fuera necesario el auxilio del don. De ese modo, sería un inconveniente el que el niño tuviese en su mano agilidad para escribir, si nunca hubiese de escribir solo, sino conduciéndosela el maestro. Pero cuando el maestro no se la mueve, él no debe estarse ocioso, sino moverla él mismo como sepa y como pueda, que es lo que hacemos nosotros cuando el Espíritu no inspira y al modo humano practicamos las virtudes.

Pero aún se me dirá: entonces, en las almas perfectas, en las cuales ya los dones obran con toda su perfección, ¿están ociosas las virtudes? ¿No hemos dicho precisamente que los dones se dan para ayuda de ellas? Luego ellas tienen que obrar siempre, aun cuando los dones obren también. Por lo tanto, no serán inútiles aunque se diga que no pueden obrar nunca solas sin el auxilio de los dones.

A esto ya hemos contestado en otro lugar que las virtudes obran siempre suministrando la materia sobre la cual los dones tienen que actuar, pues éstos carecen de materia propia; y así, podemos decir que el acto es materialmente *(materialiter)* de la virtud, y formal-

mente *(formaliter)* del don, que es lo que ocurre cuando hay un agente principal y otro agente instrumental. Mas siempre resultarían inútiles en cuanto formas o hábitos operativos, si alguna vez por lo menos no pudieran obrar solas sin el auxilio de los dones, aunque sea con actos muy imperfectos; porque, en ese caso, ningún acto habría que fuera formalmente suyo, y serían inútiles bajo su aspecto funcional.

TERCERA CONCLUSIÓN: MUCHOS SE SALVAN SIN QUE LOS DONES HAYAN ACTUADO JAMÁS EN ELLOS EN ESTA VIDA.

Esta conclusión es, en primer lugar, una consecuencia de la anterior. Si podemos ejecutar actos de virtud sobrenatural—actos intrínsecos y formalmente sobrenaturales, fundamentados en la fe e informados por la caridad—sin el concurso e intervención de los dones, es manifiesto que podemos salvarnos sin que los dones actúen en esta vida.

De hecho, son muchos los que se salvan—quizá en mucho mayor número que los otros—sin que los dones hayan actuado en ellos durante la vida presente. Hagamos de ellos un breve recuento, que será la comprobación de la tesis propuesta.

a) Los bautizados que mueren antes del uso de la razón. Todos éstos se salvan sin actos personales de ningún género, de un modo totalmente gratuito, sólo por los merecimientos de Jesucristo. La vida de la gracia no ha empezado a actuar en ellos. Les fué infundida con el bautismo, mas ese germen divino no ha brotado todavía por no estar dispuesta la tierra del sujeto en que fué depositado. Siendo ellos incapaces de todo acto racional, son también incapaces de todo acto sobrenatural, y esa vida divina tiene que permanecer por fuerza en estado latente, hasta que la vida racional se desarrolle y, con ella, pueda germinar la simiente de la divina gracia.

Son, pues, trasplantados antes que la semilla haya nacido, y así como se salvan sin haber ejecutado ningún acto de virtud, así también se salvan sin la actuación de los dones, que, para obrar, suponen siempre el sujeto racional en acto—no sólo en potencia—, a fin de que libremente se preste a ser movido por el Espíritu Santo.

Mas no por eso dejan de serles necesarios los dones como hábitos, ya por ser una cosa enteramente accidental y fortuita el que ellos no lleguen al desarrollo de su vida racional en este mundo, ya porque

necesitan de ellos para su expansión en la gloria. Por eso los reciben juntamente con la gracia, al igual que las virtudes infusas.

b) Los adultos que mueren recién bautizados. Esto decimos en tesis general, porque puede ser tal la disposición con que reciban el bautismo, que los dones comiencen a actuar en ellos en el mismo momento. Tal sucedería si al tiempo de recibir el bautismo produjeran un acto intensísimo de caridad, por ejemplo, disponiéndose para recibir el martirio, como el esposo y el cuñado de Santa Cecilia.

Mas, por regla general, no sucede así. Las disposiciones no son tales que desde el primer momento ejerciten ya actos perfectos de virtud. Por consiguiente, si se mueren poco después de recibir el bautismo, también se salvan sin que los dones hayan actuado en ellos.

En el caso anterior, los dones no actuaron por falta de capacidad en el sujeto. En este caso, no actúan por falta material de tiempo para disponerse a su actuación, porque el tiempo que precede al bautismo no se imputa, siendo el bautismo la verdadera generación sobrenatural.

A éstos pueden asimilarse los que mueren poco después de llegar al uso de la razón.

c) Los que viven en pecado mortal y se justifican a la hora de la muerte. Tampoco en éstos generalmente actúan los dones, a no ser que el acto de contrición sea tan perfecto que no sólo les justifique, sino que les santifique, como el de Dimas poco antes de expirar en la cruz, pues sólo por obra de los dones pudo reconocer y confesar a Cristo cuando todos le abandonaban y maldecían.

Mas tampoco es esto frecuente; y, así, la mayoría de los que llegan a esa hora en pecado mortal y sólo entonces se arrepienten, pasan a la eternidad y se salvan sin que los dones actúen en ellos.

La razón es análoga a la del caso precedente. Muriendo poco después de su justificación, no han tenido tiempo para ejercitarse en la práctica de la virtud según sus propios modos, para disponerse con ello a la acción del Espíritu Santo. Aunque no es del todo lo mismo que el caso anterior, porque aquéllos salen de esta vida sin ningún reato de culpa, y éstos llevan arrastrando la cadena de pecados por los cuales no han satisfecho.

d) Los que viven tibiamente, aunque en gracia de Dios. También éstos se salvan, pues suponemos que viven y mueren en estado de gracia. Mas los dones no han actuado en ellos en esta vida, por su estado de tibieza.

Ya se ha dicho en la conclusión precedente que los dones no son necesarios para los actos imperfectos de virtud. Pero estas almas tibias no suelen ejercitar durante su vida más que esos actos imperfectos, cargados de roña de cosas humanas por sus afectos y miras terrenales, de los que no trabajan por desprenderse para que los dones vengan a perfeccionar la obra. Por eso los dones no actúan, porque ellos no se esfuerzan por alcanzar la perfección, por practicar actos de virtudes perfectas, poniendo lo que está de su parte.

Es el estado tan lamentable que nos describe el sabio hablando del campo del perezoso y de la viña del insensato (*Prov.*, XXIV, 30-34). Y estado también peligroso, porque fácilmente se deslizan en el pecado mortal.

Ya se ha visto que se presentan ocasiones en la vida en las cuales es preciso que actúen los dones para conservar el estado de gracia, bien sea para ejecutar algún acto perfecto de virtud superior al grado de perfección en que se encuentra la virtud misma, o bien por alguna violenta tentación, más fuerte que la virtud en la intensidad con que se halla en el sujeto, o más sutil que la luz que en él reside. Pues el alma tibia ni se dispone ni merece que los dones actúen en ella en esos casos de verdadera necesidad, por lo cual está siempre expuesta a caídas lamentables. Si ella no hace lo que está de su parte, sería vana presunción esperar que el Espíritu Santo lo hiciese todo en ella.

No sucede así con las almas fervorosas, que sinceramente trabajan por adelantar en perfección. Estas, aunque se hallen todavía en la fase ascética de los principiantes, si se esfuerzan por practicar la virtud de la mejor manera que pueden, ya con eso merecen que los dones actúen en ellas, por lo menos en casos de necesidad, cuando sea preciso para preservarlas del pecado, y aun en otras ocasiones para irlas ayudando a desbrozar el campo, sin que ellas apenas se den cuenta. Estas son como los sarmientos de la verdadera vid que comienzan a dar algún fruto y el Padre celestial los podará, por medio de los dones, para que den más fruto todavía (JOAN., XIV, 2).

De suerte que las almas fervorosas, aunque no hayan entrado aún en la vía iluminativa en la cual los dones actúan ya de una manera constante, difícil es que salgan de este mundo sin que los dones hayan obrado en ellas, por lo menos en algunas ocasiones, aunque sea en una forma casi imperceptible. Lo que en las almas tibias no sucede de ordinario, en estas fervorosas suele ser lo más corriente.

CUARTA CONCLUSIÓN: SÓLO LOS QUE MUEREN ANTES DEL USO DE LA RAZÓN, O RECIÉN BAUTIZADOS, PUEDEN ENTRAR EN EL CIELO SIN QUE LOS DONES HAYAN ACTUADO EN ELLOS.

Esta conclusión no es contraria a la que precede, pues en aquélla tratamos de la actuación de los dones en esta vida, y en ésta, de la actuación de los dones antes de la glorificación, sea en esta vida o en la otra.

Contiene dos partes: la primera se refiere al común de los fieles, que, por ley ordinaria, han de ser perfeccionados por los dones para entrar en el cielo; la segunda, al caso anormal de los que mueren antes del uso de la razón o inmediatamente después del bautismo.

a) Por ley ordinaria, los dones tienen que actuar en las almas antes de ser glorificadas.

Esto podemos probarlo por dos argumentos:

1.° La gracia, en la cual virtualmente están contenidos virtudes y dones, tiende en nosotros a su plena expansión, a realizar por entero la obra de divinización que se ha iniciado con su infusión en el alma. Es el grano de mostaza que se deposita en la tierra, el cual—si halla tierra y clima favorables—llegará a ser árbol frondoso, de tal modo, que atraiga las aves del cielo para poner allí sus nidos, esto es, todas las facultades del alma para que tengan allí el nido o centro de todas sus operaciones—que son los polluelos que crían—, a fin de que todos sus actos sean divinos, como cuadra al que tiene por participación la naturaleza divina (MAT., XIII, 31-32). Es el fermento o levadura que se esconde en la masa humana, el cual hace que fermente toda ella hasta quedar enteramente transformada (Ib., 33).

Pues esto implica no sólo el desenvolvimiento de las virtudes, sino también de los dones. Si los dones no llegan a actuar, quedarán como atrofiados muchos brotes de ese árbol, y aquellos mismos que empezasen a crecer, no alcanzarían su pleno desenvolvimiento ni darían el fruto abundante para cuya producción Cristo vino al mundo y eligió a sus escogidos (JOAN., XV, 16), los frutos del Espíritu Santo, que son efecto de sus dones: quedarían inactivas esas virtualidades de la gracia que llamamos dones, e imperfectas esas otras que llamamos virtudes, y las aves del cielo no pondrían allí sus nidos, contentándose con revolotear en torno según su propio vuelo y por propio

impulso. Sin la actuación de los dones, no fermentaría toda la masa, porque nuestros actos, aunque en el fondo tuviesen una levadura divina, en su ser físico permanecerían humanos, siendo efectuados por la razón como agente principal y según sus propias normas. ¡Y bien roñosos que estarán esos brotes del tronco divino de la gracia mientras los dones, como lluvia celestial, no los laven de todo el polvo humano que continuamente se levanta en el campo en que está plantado al soplo de las pasiones y afectos terrenos!

La gracia, por tanto, según su propia condición y naturaleza, pide que los dones actúen en el alma antes de la glorificación, pues la gloria no será más que la consumación de la perfección proficiente de aquí abajo.

Y esto mismo se ve más claro si atendemos a la naturaleza de las virtudes, principalmente de las teologales. También éstas, por su propia condición, tienden a la perfección y no se detienen jamás hasta que la fe, informada por la caridad, venga a absorber toda la actividad vital del hombre, pues "el justo vive de fe" (*Heb.*, X, 22), de tal suerte, que cesen por entero las miras humanas, y cuantos afectos hay en el hombre partan de Dios, procedan de Dios y converjan a Dios. Esto, claro está, sólo el Espíritu Santo, por medio de sus dones, lo puede efectuar.

2.° Si el punto de partida es la gracia, y ella pide, como normal desenvolvimiento, la actuación de los dones antes de llegar al término, igualmente la condición del término adonde conduce reclama esa misma actuación.

Nada imperfecto puede entrar en el cielo. La gloria es un estado perfectísimo: mas esa perfección del término no es más que el florecimiento y consumación de la perfección a que anteriormente se ha llegado en el camino. Esencialmente consideradas, son idénticas la perfección de acá y la de allá. Sólo cambian de estado y condición: de suerte que la perfección del cielo exige, como disposición inmediata, una perfección previa correspondiente.

Ahora bien: esa perfección previa de los que a la patria caminan, no se alcanza sino por el auxilio y actividad de los dones, con los cuales se perfeccionen los actos de las virtudes—principalmente teológicas—, despojándose de la herrumbre de los modos humanos para quedar en toda su pureza y nitidez divinas. Sin esto no es posible entrar en la gloria; ni se concibe que el hombre entre en la participación de

la bienaventuranza de Dios sin haberse descargado de todo el lastre de criaturas que con sus modos y miras y afectos terrenos había ido almacenando en sus bodegas.

De aquí se deduce una consecuencia: todos los que en esta vida, pudiendo, no han logrado esa perfección que la gracia reclama y que es la disposición inmediata para la gloria, tendrán que alcanzarla en el purgatorio antes de entrar en la bienaventuranza.

¿Pero es que en el purgatorio se puede alcanzar más perfección que aquella con que se ha salido de este mundo?

Para contestar a esta pregunta es preciso distinguir dos maneras de perfección. Hay una perfección que podemos llamar cuantitativa, y otra cualitativa. La primera es entitativa, estática, porque se refiere al ser mismo de la gracia y a los hábitos infusos en cuanto son modificaciones del ser: la segunda es funcional, dinámica, porque se refiere a la perfección de los mismos actos, no tanto por su intensidad cuanto por su modo. La primera es positiva, completiva, porque aumenta intrínsecamente la perfección del sujeto; la segunda puede ser solamente negativa, eliminatoria de las imperfecciones que en el sujeto hubiere, sin aumentar en un solo grado su perfección intrínseca.

Pues bien: esta segunda es la que se requiere para entrar en la bienaventuranza, porque allí no puede entrar nada imperfecto, nada manchado, nada contrahecho. Y si nuestros actos de virtud, sin la actuación de los dones, resultan siempre imperfectos—pues no alcanzan la perfección que les corresponde en cuanto actos sobrenaturales—, manchados—por el elemento humano que se les adhiere—, contrahechos—por la regla de la razón humana a que se ajustan—, necesariamente tendrán que ser así perfeccionados en el purgatorio, no habiéndolo sido en esta vida.

No es sólo el purgatorio para satisfacer por las culpas cometidas, sino más bien para purificar al alma de todas sus impurezas: e impurezas son, ante la pureza de Dios, que el alma tiene que imitar para poseerle, todas nuestras obras por lo que tienen de nuestro, según aquello de Isaías: "Todas nuestras justicias son como inmundicia" (Is., LXIV, 6). Sólo son limpias delante de Dios las que proceden de su Espíritu por la actuación de los dones.

La primera manera de perfección entitativa o estática no se requiere para la visión beatífica, porque el menor grado de gracia es disposición suficiente para la bienaventuranza: ni aun se requiere una

perfección cuantitativa en cuanto a la intensidad de los actos, porque el acto de caridad más remiso merece la posesión de Dios como premio. Mas se requiere esa otra perfección cualitativa, negativa, eliminatoria, por la ausencia de toda imperfección, la cual sólo de los actos proviene.

Para mejor inteligencia de lo antedicho, vamos a investigar cómo se verifica esta obra de perfeccionamiento sobrenatural en esta vida y en el purgatorio.

Cuando por el bautismo se recibe la primera gracia, queda el alma substancialmente justificada, con una perfección inicial en cuanto al ser sobrenatural; y las facultades, también inicialmente perfeccionadas por la infusión de los otros hábitos sobrenaturales y, fundamentalmente, orientadas hacia Dios. Mas restan en el hombre muchas fuerzas disgregadas que tienden a las criaturas, no precisamente en sentido contrario a la directriz general que nos orienta hacia Dios, pero sí en sentido divergente. La obra de nuestra perfección en esta vida consiste en hacer que todas esas fuerzas dispersas vayan convergiendo en el mismo sentido de la directriz general, orientándose también hacia Dios, para que cumplamos el precepto de amar a Dios "con todas nuestras fuerzas", con toda nuestra capacidad de amar. Y como esto no se realiza sino por actos cada vez más intensos, que, al mismo tiempo que segregan el sedimento terreno que hay en nosotros, perfeccionan también nuestros hábitos sobrenaturales, resulta que en esta vida corren paralelas nuestra perfección cuantitativa y nuestra perfección cualitativa. Destruir imperfecciones, es añadir perfección intrínseca y positiva; porque nuestros actos sobrenaturales merecen aumento de sus hábitos correspondientes y de la misma gracia, al mismo tiempo que físicamente disponen al sujeto para ese aumento. Es la levadura divina que va invadiendo toda la masa y haciendo que fermente toda sobrenaturalmente.

Mas no sucede igual en el purgatorio. Allí el alma ya no puede ejecutar acto alguno meritorio, por lo cual no es posible que aumente su perfección cuantitativa, sino que con el mismo grado de gracia con que ha salido de este mundo permanecerá por toda la eternidad. La obra, pues, de perfeccionamiento que allí se realiza es sólo cualitativa, eliminatoria, de *purgación* de todo cuanto en esta vida no se hubiera sobrenaturalizado. Ya no son esas fuerzas dispersas que concentran su actividad vital hacia Dios, produciendo una resultante de mayor

intensidad en orden a Él; sino que todos esos elementos humanos no sobrenaturalizados, serán allí consumidos o arrancados de cuajo. Ésa es la razón por la cual la obra purificatoria del purgatorio será incomparablemente más penosa que la de aquí, al mismo tiempo que aquélla no aumenta en nada el mérito para la bienaventuranza, mientras que la de aquí es sumamente meritoria.

Y esta obra de purificación en el purgatorio es también acto de los dones del Espíritu Santo, lo mismo que en esta vida. Serán principalmente los dones de entendimiento y de temor los que la realicen; el de entendimiento, para purificar la parte cognoscitiva, y el de temor, la parte apetitiva. Son las purificaciones pasivas, a las cuales es preciso someterse, en esta vida o en la otra, antes de entrar en la gloria. Por eso afirman algunos doctores místicos, como San Juan de la Cruz, que las almas que aquí han soportado las grandes purificaciones del espíritu para llegar a la unión transformante, ya no pasan por el purgatorio; o, si pasan, es de una manera levísima, para purificarse de alguna falta actual, de las cuales no podemos vernos completamente libres en esta vida. Pero, de un modo habitual, todo en ellas está purificado, porque todo está sobrenaturalizado.

En consecuencia: las almas que, pudiendo, no han sido purificadas por la acción de los dones en esta vida, tendrán que serlo en el purgatorio por la acción de los mismos dones. Estas almas son las que llevan una vida tibia e imperfecta, no disponiéndose convenientemente para que los dones actúen en ellas; y muy principalmente aquellas que se aproximan a la muerte en pecado mortal y sólo en aquella hora se arrepienten y justifican, por una misericordia especialísima de Dios.

Por consiguiente, según la ley ordinaria, en todas las almas tienen que actuar los dones antes que entren en las mansiones de la gloria.

Con esto se completa la conclusión primera que hemos expuesto, porque no sólo son necesarios los dones para la salvación en cuanto al hábito, como allí decíamos, sino también en cuanto a los actos, entendiendo esto como norma general.

b) Los que mueren antes del uso de la razón o recién bautizados, pueden entrar en el cielo sin que en ellos hayan actuado los dones.

Esta segunda parte de la conclusión no necesita ser probada. Los

bautizados que mueren antes del uso de la razón, así como los adultos que mueren inmediatamente después del bautismo, van derechamente al cielo sin pasar por el purgatorio. Es el sentir unánime de los teólogos. Luego ni en este mundo ni en el otro han podido ejercer acto ninguno de los dones.

¿Es esto una excepción arbitraria, que venga a destruir o, por lo menos, debilitar la doctrina precedente? Nada de eso, sino más bien la confirma.

El bautismo es la generación en Cristo. Por él se recibe el nuevo ser, comienza a existir el "hombre nuevo", se infunde al alma la vida divina por la gracia santificante, con su cortejo de virtudes y dones. El "hombre viejo" ha fenecido con todas sus lacras y horruras. De lo pasado, pues, no queda nada: ni culpa, ni mácula, ni reato; porque la generación supone inmutación total del ser; aunque en este caso no se trate de una inmutación substancial, sino accidental, pero que moralmente hace veces de inmutación substancial, porque se verifica en la misma substancia del alma donde la gracia se infunde, y afecta a todo el ser moral.

Este "hombre nuevo", por lo tanto, es perfecto en cuanto al ser. Tiene la perfección estática y negativa, por la ausencia de toda imperfección, pues sería injurioso para Dios suponer que nos confería un organismo sobrenatural imperfecto, y hasta ahora no tenemos aquí más que la obra de Dios. La imperfección nos viene luego por nuestros actos, contaminados del elemento humano que nosotros ponemos en ellos.

En ese hombre, por consiguiente, no hay nada que purificar. La acción purificadora de los dones, bien sea en las purgaciones pasivas de esta vida, o bien en las más espantosas del purgatorio, no encuentran en él materia sobre que obrar o leña que consumir. Según lo cual, esa acción purificadora de los dones—indispensable en todos los que han actuado humanamente después de haber recibido la vida divina—huelga completamente en todos los recién bautizados.

¿Necesitan, pues, de los dones los recién bautizados? Necesitan de ellos para vivir en acto la vida divina que entitativamente y en cuanto al hábito se les ha comunicado. Mas, suponiendo que en este mundo no se les concede espacio para vivirla y actualizarla, sólo necesitan ya de los dones para vivirla perfectísimamente en el cielo, adonde son trasplantados apenas nacidos. Así, pues, como los tales

entran en el cielo sin haber ejercido ningún acto de virtud, sin ningún mérito personal, sino sólo por los méritos de Cristo, a quien se incorporan por el bautismo, así también pueden pasar a la bienaventuranza sin que los dones hayan actuado en ellos. Si tuviesen que actuar las virtudes, tendrían que actuar también los dones para perfeccionarlas y purificarlas en sus actos; mas como las virtudes no obrarán en ellos sino en el cielo, donde ya no puede pegarse al acto ningún polvillo de cosa terrena, allí también obrarán los dones, no ya con su acción purificadora, que es una acción secundaria y transeúnte propia de los viandantes, sino con sus actos específicos acomodados a la condición de la patria.

Los dones, pues, se dan para el florecimiento y perfección actual de la vida divina en nosotros, tanto en esta vida como en la otra. De ley ordinaria, esa perfección tenemos que alcanzarla en esta vida por nuestros actos, pues de su peso se cae que esa vida divina no hemos de vivirla de un modo imperfecto, sino del modo más perfecto que nos sea posible. No carecen, pues, de culpa los que, teniendo tiempo para actuar en este mundo la vida divina que se les ha comunicado, se contentan con vivirla de un modo imperfecto, no disponiéndose para que el Espíritu Santo la perfeccione en ellos por medio de sus dones. Tendrán, por tanto, que expiar esa culpa sufriendo la acción purificadora de esos dones en el purgatorio. Y mucho más aquellos que no han vivido ni aun imperfectamente la vida divina que habían recibido, por pasar sus días en pecado mortal hasta que la muerte se aproxime.

Mas los que anormalmente son arrancados de este mundo antes del uso de la razón, o los que mueren recién bautizados, ninguna culpa tienen en que esa vida divina no se haya actuado en ellos durante su paso por este mundo, por la imposibilidad física de actualizarla. Apenas han sido viadores, porque al poner su pie en el camino, se cortó de repente y cayeron de golpe en la eternidad. Esa eternidad será para ellos ya toda bienaventurada, porque llevan en sí la gracia, que es germen de vida eterna, y no hay cosa que les impida entrar en ella con la posesión de Dios.

RESUMEN ESQUEMÁTICO. — Aunque nos hemos esforzado por exponer con la mayor precisión y claridad esta cuestión, no exenta de dificultades, acaso no lo hayamos logrado como fuera nuestro de-

seo; y así, vamos a resumir toda la doctrina de este artículo en forma esquemática y sistemática, para que pueda verse toda de una sola ojeada y apreciar el nexo y unidad de todas las conclusiones propuestas, que, superficialmente, pudieran parecer contrarias. Así se desvanecerá cualquier confusión nacida de la complejidad de nuestras afirmaciones.

Tesis general. — Los dones son necesarios para la salvación (I-II, q. 68, a. II).

Exposición. — Los dones pueden ser considerados como hábitos y como actos, que son los que nos dan a conocer la naturaleza y propiedades de los hábitos que los producen. Consideremos, pues, primero los actos de los dones en orden a la salvación, y después los hábitos bajo el mismo aspecto.

I. *Los actos.* — A) Los actos de los dones no son necesarios para los actos imperfectos de virtud: 1.° Porque todo hábito operativo, por imperfecto que sea, puede producir algún acto proporcionado a su grado de perfección. 2.° Porque, de otra suerte, las virtudes serían completamente ociosas.

B) Los actos de los dones son a veces necesarios para conservar la gracia y, por tanto, para alcanzar la gloria: 1.° Porque, en ocasiones, es necesario poner actos perfectos de virtud, y esto no se consigue sin la actuación de los dones. 2.° Por la corrupción de nuestra naturaleza, que a veces levanta tentaciones más fuertes que las virtudes que se poseen, las cuales serían vencidas si los dones no viniesen en su auxilio.

C) Los actos de los dones son de suyo *(per se)* necesarios para entrar en el cielo: 1.° Porque la gracia pide como complemento y expansión normal una perfección que sólo por los dones se puede alcanzar. 2.° Porque la disposición próxima para la bienaventuranza es la perfección de la vida sobrenatural, bien sea solamente negativa y eliminatoria de imperfecciones, cual es la que se alcanza en el purgatorio; o bien sea, al mismo tiempo, perfección intensiva, como es cuando se alcanza en este mundo; y ni una ni otra se pueden conseguir sino por la actuación de los dones.

D) Los actos de los dones no son necesarios para la salvación cuando, por motivos anormales e involuntarios *(per accidens)*, la vida de la gracia no se actúa en esta vida, pues en este caso ni se requieren actos de dones ni de virtudes, cual sucede: 1.° En los que mueren

antes del uso de la razón. 2.° En los que mueren inmediatamente después del bautismo.

E) Los actos de los dones son siempre perfectísimos y continuos en la misma bienaventuranza.

II. *Los hábitos.* — Los hábitos de los dones son absolutamente necesarios para la salvación: 1.° Porque de suyo *(per se)* son necesarios sus actos, para lo cual se requiere poseer siempre los hábitos correspondientes. 2.° Porque en el cielo han de actuar los dones, y esto reclama que se posean ya desde esta vida, pues allí no se infunde más hábito que el de la luz de la gloria, sustituyendo a la fe y, de algún modo, a la esperanza, que desaparecen. 3.° Porque es una cosa enteramente anormal y fortuita *(per accidens)* el que los dones no actúen antes de entrar en el cielo, lo cual no anula ni disminuye la necesidad de los hábitos.

De este modo, queda demostrada la tesis general de la necesidad de los dones para la salvación y, así diluída y precisada en otras proposiciones diversas, aparece con toda claridad, sin prestarse a errores ni confusiones.

CAPITULO IV

NUMERO DE LOS DONES

1. — El número septenario de los dones sólo pueden ponerlo en duda aquellos autores que no distinguen los dones de las virtudes y adaptan su número al de aquéllas.

Estos autores no se fijan suficientemente en el texto de Isaías (cap. XI), donde enumera los siete dones del Espíritu Santo, pues dicen que no se trata de un número preciso y completo, y aun después de haber enumerado los siete dones añade también la fe y la justicia: "Y el cíngulo de sus lomos será la justicia, y la fe el cinturón con que ceñirá su cuerpo" (XI, 5), añadiendo otros dos dones a los ya enumerados.

Esta opinión merece a Lorca (1) cierta posibilidad. Pero afirma como más común y aceptable la opinión contraria, fundada en la autoridad de los Padres y de los teólogos.

2. — En realidad, este número de siete dones recibe del sentir de la Iglesia, Padres y teólogos tal autoridad, que excluye toda probabilidad a la opinión contraria. La Iglesia canta en el himno del Espíritu Santo: *Tu septiformis munere...*; y también: *Da tuis fidelibus in te confidentibus sacrum septenarium*; "da a tus fieles, que confían en Ti, el sagrado septenario".

Y la Iglesia y los Padres entienden este número en un sentido preciso y determinado, no metafórico o simbólico, como se emplea algunas veces el número siete para designar plenitud o perfección. Lo entienden así porque la Sagrada Escritura habla de estos dones especificándolos y usando sus nombres propios, como de cosas determinadas y precisas.

Cuando Isaías dice: "Reposará sobre Él el Espíritu del Señor", habla del Espíritu en general; pero inmediatamente lo divide específicamente, designando a cada uno por su nombre: "espíritu de sabiduría y de entendimiento, espíritu de consejo y fortaleza, espíritu de ciencia y de piedad, y estará lleno del espíritu de temor del Señor".

Por esto, Tertuliano, comentando este pasaje, dice: "El Espíritu del Señor

(1) In 1-2, 68, disp. XXV, numb. 4

descansará sobre él"; y seguidamente enumera sus especies: "espíritu de sabiduría y de entendimiento", etcétera (2).

Cuando la Escritura indica este número septenario, estableciendo nombres y enumerando cada una de las especies, no ha de tomarse el número como algo indeterminado o genérico, sino preciso y concreto. Tal es la doctrina general de los Santos Padres (3), de los teólogos y el sentir común de los fieles. Y, por tanto, la más probable. Verdad que no puede demostrarse por ninguna razón de orden natural, pues la existencia de estos dones sólo nos consta por la revelación; sólo puede ser explicada y defendida, no demostrada con razones intrínsecas (Nota *J*).

3. — Para explicarlo, trataremos dos cuestiones:

Lo primero, buscar alguna razón que, al menos por analogía, nos demuestre la conveniencia de este número; lo cual haremos examinando, sobre todo, el argumento de Santo Tomás.

En segundo lugar, investigar si estos dones son especies últimas o son géneros subalternos que puedan contener en sí diversas especies. En este caso, habría más de siete dones.

4. — A) Acerca del primer punto, Santo Tomás (1-2, 68, 4) prueba que estos siete bastan para perfeccionar todas las energías racionales, ordenadas a obedecer y ser movidas por el instinto divino. Estas fuerzas son: la razón pura y el apetito. La razón es, a su vez, especulativa y práctica, y ambas tienen una doble función: aprehender la verdad y formar un juicio resolutivo sobre la misma. La *razón especulativa*, en el descubrimiento de la verdad, es perfeccionada por el *don de entendimiento*, y en cuanto al juicio, por el *don de sabiduría*, que juzga por las causas supremas. La razón práctica es completada por el *don de consejo*, en cuanto a la investigación de la verdad, y por el *don de ciencia* (que juzga por las causas inferiores), en cuanto a la formación de sus juicios prácticos.

La otra potencia, el apetito, debe ser perfeccionada por tres conceptos:

1) Como voluntad, en sus relaciones con el prójimo (materia de justicia), por el *don de piedad*.

2) Como apetito irascible, respecto de sí mismo, por el *don de fortaleza*.

3) Como apetito concupiscible, retrayéndonos de los malos deseos, por el *don de temor*, como dice el Salmista: "Clava con tu temor mis carnes."

5. — Esta enumeración y sistematización hecha por Santo Tomás es com-

---

(2) *Contra Marcionem*, cap. VIII.

(3) SAN JERÓNIMO (*In Isaiam*, cap. XI); SAN GREGORIO (*Moralia*, lib. I, cap. XII, alias XXVIII, *Hom. XIV in Ezequielem*); SAN AGUSTÍN (sermón CIX *De Tempore*; sermón XVII *De Sanctis*; *De Doctrina Christiana*, lib. II, cap. VII; *De sermone Domini in monte*, cap. IV et IX); SAN AMBROSIO (*De Spiritu Sancto*, lib. I, cap. XX; *In Psalmum CXVIII*, oct. V); SAN CIPRIANO (*Ad Quirinum*, lib. I, cap. XI; *De cardinalibus Christi operibus*, capite *De Unctione Chrismatis*); SAN BERNARDO (*In Cantica*, sermo L; *De Annuntiatione*, sermo II). TERTULIANO (*Contra Marcionem*, cap. VIII; *Contra Judaeos*, cap. IX); ORIGENES (*In Numeros*, hom. VI; *In Isaiam*, hom. III).

pleta, porque comprende todas las potencias racionales que pueden ser perfeccionadas por la moción divina.

Santo Tomás expone también cómo los dones pueden abarcar toda la materia de las virtudes intelectuales, morales y cardinales. A las cuatro virtudes cardinales, prudencia, justicia, fortaleza y templanza, corresponden cuatro dones, los de consejo, piedad, fortaleza y temor.

Las virtudes intelectuales son el hábito de los primeros principios (llamado también entendimiento), la sabiduría y la ciencia; a las cuales corresponden los dones de entendimiento, sabiduría y ciencia. .

Para la razón práctica existen dos virtudes: Una para obrar *(pro agibilibus)*, que es la prudencia, a la que corresponde el don de consejo; y otra para hacer *(pro factibilibus)*, que es el arte; y a éste no corresponde ningún don del Espíritu Santo, como enseña Santo Tomás (1-2, 68, 4, ad 1), porque estos dones tienen por fin propio disponer al hombre a seguir dócilmente la moción divina en lo que se refiere a la buena conducta para la consecución de la vida eterna. Las facultades ordenadas a la producción artística no pueden recibir dicha moción, porque las artes sólo se refieren a obras del orden natural, no del sobrenatural, al que se ordenan los dones. Ninguna moción artística puede ser, pues, del Espíritu Santo.

6. — Las tres virtudes teologales son presupuestas por los dones como su raíz y fundamento. Por ellas nos unimos a Dios, unión sin la cual el Espíritu Santo no podría movernos.

Con todo, los dones de entendimiento y de ciencia ayudan a la virtud de la fe en cuanto que nos hacen ver la materia de fe como muy digna de ser creída. El don de temor fortalece y apoya la virtud de la esperanza, eliminando de ella toda presunción. La sabiduría se ordena a la caridad en cuanto que experimenta a Dios por el sabor y gusto del amor y le posee por un conocimiento afectivo.

Por tanto, desde cualquier punto de vista que se considere, el número septenario de los dones es suficiente y completo.

7. — OBJECIÓN. — Santo Tomás afirma en la cuestión que acabamos de comentar, que los dones de entendimiento y de sabiduría perfeccionan las facultades especulativas, y los de consejo y ciencia, las facultades prácticas.

Pero los dones de entendimiento y de sabiduría también son prácticos, lo mismo que la fe, a la que sirven. Por otra parte, la ciencia no es exclusivamente práctica, sino también especulativa, como lo demuestra el hecho de que no sólo juzga de lo que ha de hacerse, sino también de las verdades en sí mismas, según el modo propio de la ciencia.

Santo Tomás (2-2, 8, 3 y 6; 2-2, 9, 3) reconoce esto mismo. Y retractándose, en otros lugares, de esta doctrina, destruye el fundamento de su clasificación septenaria de los dones.

8. — RESPUESTA. — Es verdad que Santo Tomás retractó su opinión, y confiesa que los dones de entendimiento, ciencia y sabiduría se refieren a las dos funciones del entendimiento: especulativa y práctica.

Pudiéramos, con todo, seguir defendiendo la citada enumeración, considerando, por una parte, que el entendimiento y la sabiduría, aunque especulativos y prácticos a un mismo tiempo, se caracterizan, sin embargo, predominantemente por lo especulativo; y, por otra, que la ciencia, como el consejo, al proceder por causas inferiores, dicen una relación principal a la práctica, aunque de suyo sean también especulativos. Pero, en lugar de seguir este camino, preferimos hacernos solidarios del cambio de Santo Tomás, cuando dice: "Afirman algunos que el don de entendimiento se distingue de los dones de ciencia y de consejo porque estos dos se refieren al conocimiento práctico, y el don de entendimiento al especulativo. El don de entendimiento se diferencia del de sabiduría—que también pertenece al entendimiento especulativo—en que a la sabiduría corresponde juzgar, mientras que lo propio del entendimiento es la capacidad de intelección para penetrar en la intimidad de los términos o cosas que se nos proponen. Atendiendo a esto, habíamos determinado anteriormente el número de los dones. Pero quien estudie con cuidado el problema verá que el don de entendimiento no sólo tiene por objeto cuestiones especulativas, sino también prácticas... Igualmente, el don de ciencia es al mismo tiempo especulativo y práctico, como se dirá más adelante. Por tanto, la distinción entre ambos habrá de explicarse de distinta manera" (2-2. 8. 6).

Así habla Santo Tomás y, al decir que la primera opinión ha sido sostenida por algunos, insinúa con toda claridad que anteriormente (1-2. 68. 4) había hablado siguiendo opinión ajena, dejando para más adelante un estudio más atento y oportuno de la cuestión.

9. — Siguiendo, pues, el pensamiento definitivo del santo Doctor, decimos que los dones que perfeccionan el apetito son tres: *la piedad, la fortaleza* y *el temor*, que Santo Tomás distingue perfectamente. El *don de consejo* pertenece exclusivamente a la parte práctica, para las cosas que han de hacerse, correspondiendo a la prudencia.

Respecto a los otros dones, *entendimiento, sabiduría* y *ciencia*, que son a la vez especulativos y prácticos, no pueden dividirse por correspondencia a las virtudes intelectuales, pues éstas, dada la limitación de su razón formal, no pueden al mismo tiempo informar y perfeccionar la especulación y la acción.

Tratándose, en cambio, de realidades sobrenaturales, las potencias pueden ser elevadas simultáneamente en uno y otro sentido. Tal ocurre en la fe, que es a la vez especulativa y práctica, y en la visión beatífica. En sus cualidades sobrenaturales no se atiende a la limitación del sujeto que perfeccionan, sino a la participación de la ciencia divina que la informa, y que puede abarcar ambas formalidades: especulativa y práctica.

De aquí que estos dones deban clasificarse, como lo hace Santo Tomás (2-2. 8. 6), relacionándolos con la fe, y no con las virtudes intelectuales.

10. — "Estos dones—dice el Santo Doctor—se ordenan al conocimiento sobrenatural que se nos da por la fe. La fe versa primeramente sobre la verdad divina; en segundo lugar, sobre las cosas creadas; y, últimamente, sobre la dirección de los actos humanos, porque la fe obra por el amor. Para que el

hombre responda perfectamente a lo que se le propone como objeto de fe, es preciso que se capacite para aprehender, juzgar y discernir las cosas que ha de creer de las que deba rechazar, y el modo de adherirse a ellas. El don de entendimiento capacita para una recta aprehensión de las verdades divinas; el don de sabiduría, para un juicio recto según las causas altísimas; el don de ciencia hace lo mismo por las causas segundas; y, por último, el don de consejo, para la dirección de los actos humanos" (Ibidem).

11. — OBJECIONES. — Frente a este razonamiento y clasificación de los dones intelectuales y apetitivos se han formulado algunas objeciones, tanto para probar que bastan menos de siete dones, como para probar que pueden darse más de siete.

12. — A) Acerca de lo primero se dice:

1) Todos estos juicios sobre objetos sobrenaturales pueden hacerse mediante un solo hábito o principio, sobre todo si se tiene en cuenta la elevación y perfección que confieren o suponen.

2) La fe, por sí sola, se extiende a todos esos objetos, tanto en lo especulativo como en lo práctico. De modo análogo, un solo don podría bastar para juzgar todas esas cosas por un motivo superior y de un modo eminente.

3) Un mismo hábito basta para la aprehensión de una verdad y el juicio de la misma: pues uno de esos actos se ordena al otro y ambos se hallan comprendidos bajo una razón formal.

13. — B) Por el contrario, *para probar que los dones del Espíritu Santo son más de siete*, se arguye de la siguiente manera:

1) Aunque los dones del Espíritu se enumeran en forma septenaria, no consta que todos ellos sean especies últimas; pudieran ser géneros subalternados, como se dice de las virtudes cardinales, bajo las que se hallan otras muchas virtudes, como partes subjetivas o especies últimas. Por ejemplo, bajo la justicia se comprenden la conmutativa, distributiva y legal (especies de la misma), y la religión, piedad, observancia, gratitud y otras semejantes (partes potenciales). Igualmente, bajo la prudencia se comprenden: la prudencia política, la económica, la militar, como especies; la *synesis*, *eubulia* y *gnome*, como partes potenciales. ¿Por qué, pues, no ha de haber varias especies de piedad, de consejo, etc? ¿Por qué los dones han de comprender todas esas virtudes como simples funciones, sin que constituyan especies diversas?

2) Existiendo diversas virtudes intelectuales subordinadas a la sabiduría y a la ciencia, ¿por qué no ha de haber varios dones intelectuales bajo los de sabiduría y de ciencia? ¿Y por qué no ha de haber un don correspondiente a la virtud del arte?

3) Si se dan dones correspondientes a las virtudes morales e intelectuales, ¿por qué no ha de haberlos correspondientes a las virtudes teológicas?

4) Los dones se hallan repartidos de tal modo, que van por parejas: un don regulador con el regulado correspondiente, como la sabiduría y el entendimiento, pues la sabiduría rige al entendimiento; la ciencia y la piedad, el

consejo y la fortaleza. ¿Por qué no ha de ponerse un octavo don que regule al don de temor?

5) Isaías, en el capítulo XI, después de enumerar los siete dones, añade seguidamente la fe y la justicia: "Y el cíngulo de sus lomos será la justicia; y la fe, el cinturón con que ceñirá su cuerpo." Luego es preciso contar también estos dos.

6) San Pablo enumera otros varios dones, cuando dice: "Hay, sí, diversidad de gracias, pero es uno mismo el Espíritu." Y más adelante: "El uno recibe del Espíritu Santo hablar con profunda sabiduría; otro recibe del mismo Espíritu el don de hablar con mucha ciencia; a éste le da el mismo Espíritu una fe y confianza extraordinaria; al otro se le da la gracia de curar enfermedades por el mismo Espíritu; a quién, el don de hacer milagros; a quién, el don de profecía, etc." *(I Cor.*, XII, 4, 8, 9, 10). ¿Por qué todas estas cosas no han de enumerarse como dones del Espíritu Santo?

Los dones no son menos de siete

14. — RESPUESTA (al § 12). — Prescindiendo de la posibilidad de la existencia de un hábito tan elevado que comprenda todas esas funciones, de hecho es evidente que no se realizan por el mismo hábito, pues la misma Sagrada Escritura atestigua la pluralidad de los dones. Y así, Santo Tomás no tenía por qué probarla, sino recibirla como cosa admitida, y explicarla por razones de conveniencia. Respecto a los dones correspondientes a las facultades apetitivas, tampoco necesitaba investigar su número, puesto que se lo enseñaba la fe, única fuente de nuestro conocimiento en esta materia; sólo se propone razonar su conveniencia.

15. — Al *segundo argumento* (núm. 2, § 12), *respondemos* que los dones intelectuales son proporcionados a sus objetos, como la fe a los suyos. Pero no existe inconveniente en que uno pueda ser más universal que otro en lo que se refiere a su *objeto material;* la fe, en efecto, o el don de sabiduría, comprende más que el don de consejo, que sólo se refiere a las acciones humanas. Por lo demás, en cuanto a la *razón formal* y modo de obrar, ni la fe hace lo que es propio del don de sabiduría y entendimiento, ni éstos lo que es propio de la fe, sino que cada uno obra en su género y orden propios. La fe se limita a creer el testimonio divino, sin meterse a investigar ni explicar las cosas de fe. El don de sabiduría juzga de esas mismas verdades, a las cuales nos adhiere la fe, pero el acto de creer no es el suyo. El don de entendimiento penetra y comprende las verdades de fe, pero tampoco es acto suyo el creerlas. Así, pues, cada uno de los dones, por sí solo, se extiende a todos esos objetos, sin ejercer las funciones propias y peculiares de los demás.

16. — Por eso, cuando se nos dice que la fe, por sí sola, basta para comprender todos esos objetos, en lo especulativo y en lo práctico, es necesario hacer una distinción: es suficiente para extenderse a esos objetos bajo la modalidad propia de la fe, pero no según el modo propio de otros dones. Sólo

podrá *creer*, no juzgar, resolver, penetrar, aprehender, etc., los testimonios que se le proponen.

De la misma manera, los dones son de tal naturaleza, que cada uno basta para aprehender todos esos objetos, según su modo y razón formal propia, pero no según el modo y razón formal de los demás dones. La diferenciación de los dones no se obtiene solamente por la diversidad de los objetos materiales a que se extienden, sino también por la diversa razón formal y modo de obrar sobre tales objetos.

No basta, por tanto, un solo don para ejercer esas funciones, así como tampoco basta sólo la fe; ésta, por sí sola, se limita a creer, y se precisan otras cualidades o hábitos para juzgar, penetrar, etc.

17. — La causa de esto la encontramos en la limitación específica de cada virtud. Es la misma razón por la cual una sola ciencia no basta para todo lo que comprenden las otras ciencias, ni una sola facultad sensitiva para ejercer las funciones de todos los sentidos, porque cada uno tiene su objeto limitado.

Podría preguntarse si por *potencia absoluta de Dios* pudiera darse un hábito o don que ejerciera esas funciones bajo una razón superior. A esto respondemos que quizá fuera posible, pero que no es conforme a nuestra limitada capacidad, que obra por virtudes más limitadas. De hecho, no se nos ha dado un don tan elevado y pleno. Esto nos lo enseña la Escritura al presentarnos como distintos los dones y distintas también las virtudes teologales: "Permanecen la fe, la esperanza y la caridad, que son tres."

18. — *Al tercer argumento* (núm. 3, § 12), *respondemos* con lo dicho anteriormente: a saber: que un sólo hábito basta para aprehender y juzgar todas las cosas que caen bajo una misma razón formal. Pero si esa razón es diversa, no basta una sola virtud o hábito.

El don de sabiduría y el de ciencia se ordenan a juzgar bajo diversa razón formal que el don de entendimiento: aquéllas forman un juicio resolutorio, según las causas supremas (sabiduría) o inferiores (ciencia). El don de entendimiento, en cambio, sólo formula un juicio simple y aprehensivo, como el hábito de los primeros principios, llamado entendimiento

Los dones no son más que siete y forman especies indivisibles

19. — RESPUESTA A LA PRIMERA OBJECIÓN (Cf. § 13, 1.°). — Sin duda alguna, los dones constituyen especies últimas, superiores a las virtudes, de tal manera que uno solo de estos dones equivale a varias especies de virtudes. Formalmente, por tanto, sólo existen siete especies últimas de dones, pero conteniendo cada uno varias virtudes. Pudiera, por esto, decirse que, de un modo eminente o por equivalencia, son más de siete los dones, como una especie ínfima de ángeles equivale de un modo eminente a muchas especies corporales.

Santo Tomás, hablando del don de piedad (lo cual puede también aplicarse a todos los dones), dice: "El don de piedad dirige de un modo uniforme

las relaciones con el prójimo, pero de una manera distinta que las virtudes; y siendo uniforme y simple esa manera de obrar, la piedad constituye un solo hábito espiritual, y todos sus actos han de especificarse con relación a esta manera o norma superior (III Sent., 34. 3. 2. Qla. 2).

Si la piedad no fuese especie última e indivisible, no podría decir Santo Tomás que regula siempre de un modo uniforme las relaciones con nuestros prójimos, como ocurre con la virtud de la justicia, que actúa de distinto modo según sea conmutativa, distributiva, religión, observancia, etc. Por tanto, el modo uniforme de su actuación, su norma una y simple, indican con toda claridad la especificación indivisible del don.

20. — Y la Sagrada Escritura y el sentir de la Iglesia establecen en siete el número de los dones, lo cual no podría afirmarse si bajo cada uno de ellos se diesen otras especies últimas. En ese caso, deberíamos decir que existen siete géneros de dones, y no siete dones. Así, decimos que existen cuatro virtudes cardinales, pero no cuatro virtudes morales, porque bajo esas cuatro están comprendidas otras muchas. Si se diesen otras especies indivisibles de dones, se deberían nombrar. Y de esto no existe más de lo que sabemos. Luego no se deben admitir más. En estas cosas que sólo conocemos por la revelación, no podemos alargarnos más que lo que la fe nos enseña o el sentido de la Iglesia nos insinúa.

21. — La razón confirma también este número. Los motivos y razones formales de los siete dones son en cada uno de ellos una especie indivisible: luego también los dones que se especifican por ellas, pues la cosa especificada no puede exceder las razones que la especifican.

Prueba del antecedente: Los dones obran por motivos formales superiores, capaces de abarcar y unificar todas aquellas cosas que se diversifican en los distintos objetos formales de las virtudes. Los motivos y razones formales de los dones son menos divisibles que los de aquellas virtudes que comprenden y unifican.

La consecuencia es también clara: La razón formal capaz de abarcar y unificar en sí varias razones inferiores y que mueve a obrar por motivos más elevados, admite menos divisibilidad específica que los motivos inferiores en ella comprendidos; de lo contrario, no podría unificarlos. Caso análogo sucede con la ciencia de los ángeles superiores, la cual es más simple e indivisible que la de los ángeles inferiores; y en las ciencias y artes superiores, las cuales se dividen menos que las ciencias inferiores subalternas.

Y tal ocurre también con los dones: Las virtudes que nos relacionan con los demás—propias de la justicia—y las que refrenan nuestro apetito—propias de la templanza—se dividen en especies diversas, porque la razón tiene normas distintas para las cosas que pertenecen a la justicia conmutativa, a la justicia distributiva, a las que nos relacionan con Dios o con el prójimo, etc. Mas el don de piedad, que nos gobierna por normas divinas y por la inspiración del Espíritu Santo, comprende todas esas cosas bajo una razón superior: mira a la paternidad divina y a la fraternidad humana en el orden de la gracia.

y, siguiendo motivos elevadísimos, regula todas nuestras relaciones con Dios o con los hombres. De un modo semejante, el don de temor, bajo una sola razón formal, realiza todos aquellos actos que la virtud de la templanza consigue bajo diversos motivos formales de orden racional y de simple honestidad: recoger el espíritu, huir de la culpa, reprimir los deleites ilícitos y los excesos desordenados.

22. — DIFICULTAD. — También las virtudes morales infusas obran por una razón formal superior a las virtudes morales adquiridas—un motivo sobrenatural—, y, sin embargo, existe igual número de virtudes morales infusas que adquiridas. Luego, de que los dones tengan un motivo formal más elevado no se sigue que su número sea menor que el de las virtudes.

23. — CONTESTACIÓN. — Es distinto el caso de las virtudes infusas del de los dones. Aquéllas son superiores a las adquiridas en cuanto al objeto y substancia de sus actos, no en cuanto al modo de mover y gobernar al hombre. Las virtudes infusas se conforman en su actuación con las mismas virtudes adquiridas. Aunque se propongan un fin sobrenatural, de donde les viene su superioridad respecto a las adquiridas; con todo, su regla no es otra que la prudencia infusa. Ésta, como sabemos, procede según las normas comunes y el modo de entender propio de la razón; deduciendo de los objetos sobrenaturales, conocidos por la fe, ya conclusiones teológicas, ya reglas prácticas y prudenciales. Mas en todas esas operaciones obran según la limitación del razonamiento humano y la capacidad natural del sujeto. No es, pues, extraño que el número de tales virtudes sobrenaturales infusas no supere al de las virtudes adquiridas; su modo de actuar no produce mayor unidad, indivisibilidad y eminencia que éstas.

Por el contrario, los dones del Espíritu Santo incluyen un conocimiento y normación que sobrepasa totalmente las fuerzas del hombre, siendo éste movido por inspiración e impulso del Espíritu Santo. Al obrar de modo más elevado, producen mayor unidad que las virtudes infusas. Su número no puede ajustarse al de éstas, pues incluyen, en un número menor y por un motivo formal superior, todas las virtudes de un mismo género.

24. — RESPUESTA A LA SEGUNDA OBJECIÓN (Cf. § 13, 2.°). — De lo dicho se infiere que los dones de sabiduría y de ciencia no se multiplican como las ciencias de orden natural. Siendo su razón formal más elevada, alcanzarán mayor unidad y simplicidad que éstas.

Al arte—ya lo hemos dicho—no puede corresponder ningún don, porque no se da obra artística sobrenatural a la que tal don pueda referirse. Todas las cosas sobrenaturales dicen orden al conocimiento y al amor, dirigiendo nuestros actos a la virtud y al fin de la vida eterna, cosa que no es propia del arte.

25. — RESPUESTA A LA TERCERA OBJECIÓN (Cf. § 13, 3.°). — Algunos dones corresponden a las virtudes teologales, pero no como superiores a ellas, sino sirviéndolas y disponiendo su objeto material. Las virtudes teologales nos unen inmediatamente al último fin y son como el fundamento y raíz de los

mismos dones, por medio de los cuales el Espíritu Santo nos mueve a la consecución de aquel fin, al que nos adherimos por la fe, esperanza y caridad. Todos los dones, en este sentido, se subordinan a las virtudes teologales, que son sus mismas raíces, como enseña Santo Tomás (1-2, 68, 4, ad 3). Los dones de entendimiento y de ciencia corresponden, de un modo especial, a la fe; el temor, a la esperanza; la sabiduría, a la caridad (2-2, qq. 8, 9, 19 y 45).

24. — RESPUESTA A LA CUARTA OBJECIÓN (Cf. § 13, 4.°). — Santo Tomás la resuelve de dos maneras:

1) El temor—dice (III Sent., 34, 1, 2, ad 3)—supone cierto alejamiento del mal. Uno mismo es el movimiento que acerca a un fin *(terminus ad quem)* y aleja del punto de origen *(terminus a quo)*. Aquellos dones que elevan nuestra alma a Dios por la esperanza, caridad, piedad, etc., nos alejan también del mal por el temor; por tanto, no es necesario añadir al don de temor ningún otro don directivo.

2) En la *Suma* (1-2, 68, 4, ad 5) nos dice que el temor es dirigido por la sabiduría, pues es la misma excelencia divina, que considera la sabiduría, el mayor motivo de temor de Dios. Y el temor, a su vez, prepara la sabiduría, en cuanto que "el principio de la sabiduría es el temor de Dios". De esta manera, el temor mira a la sabiduría como fin al que mueve y como norma que a su vez le dirige.

27. — No vemos ninguna dificultad en que también el don de entendimiento sea regulado y dirigido por la sabiduría, porque ésta, al mismo tiempo, perfecciona el entendimiento, dirige el afecto y se refleja sobre los mismos principios que se conocen por el hábito del entendimiento.

28. — RESPUESTA A LA QUINTA OBJECIÓN (Cf. § 13, 5.°). — La fe y la justicia, enumeradas por Isaías después de los siete dones, no son consideradas por el mismo como *espíritus*, al modo de aquéllos, y, por tanto, no pueden quedar comprendidas en el número de los dones, cuyo fin principal es volvernos dóciles a la acción del Espíritu Santo. Isaías no dice que el *espíritu* de justicia y de fe sea *cinturón de sus lomos*, sino simplemente: "la justicia y la fe..." Lo cual significa que no las considera como dones—*espíritus*—, sino como virtudes esencialmente ordenadas a la adminisitración del reino del Mesías o de Cristo, que habrá de reinar en justicia y fidelidad (esto significa aquí la palabra *fe*, y no la fe teologal, que no podía darse en Cristo). Y según el texto hebreo, ni siquiera se refiere a las virtudes de fe y justicia, sino a los hombres fieles y justos que rodearán al Mesías triunfante, y serán como el *cinturón de sus lomos* (4).

29. — RESPUESTA A LA SEXTA OBJECIÓN (Cf. § 13, 6.). — Según la interpretación común, San Pablo, en dicho pasaje, enumera los dones del Espíritu Santo que son carismas, gracias gratis datas, las cuales no se conceden a todos los justos y pueden encontrarse también en los pecadores. Estos carismas se dan para la edificación de los demás y no para la propia santificación

(4) Cf. Oleaster, sobre este texto de Isaías.

o bien del que los recibe. Y así, el mismo Apóstol dice expresamente: "A unos se les concede por el Espíritu palabra de ciencia, etc.", porque tales gracias no se dan a todos, sino unas a éstos y otras a aquéllos.

Los dones del Espíritu Santo, por el contrario, se conceden a todos los justos, pues tienen como fin propio hacernos más dóciles a la moción del Espíritu Santo, que nos conduce a la vida eterna, según aquello del Salmista: "Tu espíritu bueno me conducirá a la tierra de rectitud" (Salmo CXLII, 10). Por esto, en el capítulo XI de Isaías se dice que estos dones se dieron en Cristo: "Reposará sobre Él el Espíritu del Señor, espíritu de sabiduría y de entendimiento..." El Espíritu del Señor no descenderá sobre los pecadores, sino sobre los justos: "El Espíritu Santo huye de las ficciones y se aparta de los pensamientos desatinados y se ofenderá de la iniquidad que sobrevenga" (*Sap.*, I, 5) (Nota *K*).

NOTA J

NOMBRE Y NÚMERO DE LOS DONES

DIVERSOS NOMBRES DE LOS DONES. — La nomenclatura teológica no quedó definitivamente establecida hasta que la escolástica llegó a su florecimiento, particularmente en el siglo XIII. No es de extrañar, por lo tanto, que a esos hábitos que disponen al alma para recibir con docilidad ciertas mociones especiales del Espíritu Santo, se les haya dado también otros nombres, además del de dones, tanto en las Sagradas Escrituras cuanto en los Santos Padres.

El nombre con que más comúnmente se les designa es el de *espíritus*, porque son verdaderas *inspiraciones* del Espíritu Santo; y ese nombre que principalmente se les da en las Santas Escrituras es el que sirve a Juan de Santo Tomás, como al Angélico Maestro, para investigar su propia naturaleza.

También son conocidos con el nombre de *carismas*, y alguna vez con el de *virtudes*, aunque distinguiéndolos de las virtudes propiamente dichas.

La palabra *don* es un nombre genérico, que expresa una cosa cualquiera que pueda ser dada. De ahí que pueda aplicarse a todas aquellas cosas que recibimos de Dios, aun en el orden natural, puesto que El todo nos lo da gratuitamente, sin que tenga para con nosotros ningún débito de justicia. Pero más particularmente se aplica a las cosas de orden sobrenatural que Dios nos comunica, porque son dádivas de un orden incomparablemente más gratuito que las de naturaleza.

En este sentido, el primer don es el mismo Amor sobrenatural de Dios, personificado en el Espíritu Santo, que es el Amor del Padre

y del Hijo, y este mismo Espíritu es don en cuanto que Él, por su misión invisible, es enviado a las almas para ser fuente y principio de todas las gracias.

También es don el Hijo, porque igualmente se nos ha dado *(Filius datus est nobis)*. Como Santo Tomás canta en uno de sus himnos eucarísticos:

Por socio se dió naciendo;
por manjar, banqueteando;
como rescate, muriendo,
y como premio, reinando.

Todas las gracias sobrenaturales, cualesquiera que sean, son, en este sentido genérico, dones del Espíritu Santo, porque todas provienen de Él como primer don de Dios. De Él hablaba Jesús a la Samaritana cuando le decía: "Si conocieras el don de Dios..." (JOAN., IV, 10). Y muy particularmente lo es la gracia santificante, porque por ella somos incorporados al Hijo y recibimos al Espíritu Santo para que en nosotros permanezca.

Entre todas estas gracias, de un modo más apropiado reciben el nombre de dones aquellas por las cuales el Espíritu Santo viene a ser como el centro motor de toda nuestra actividad vital en el orden sobrenatural y divino, absorbido y transformado el sedimento humano de nuestra propia actividad. Éstos son los dones por antonomasia, porque son el complemento de todos los otros, el florón con que se termina en nosotros la edificación del Padre por el Espíritu Santo.

Por ese motivo, desde el período escolástico se han ido eliminando los otros nombres con que anteriormente se les designaba y, de un modo específico, quedó fijado el nombre de dones del Espíritu Santo para esas especiales gracias.

EL NÚMERO SEPTENARIO EN GENERAL. — El número septenario de los dones es comúnmente admitido por teólogos y fieles, aunque no falte quien ose ponerlo en duda.

En efecto, el conocido texto de Isaías (XI, 2, 3), según la *Vulgata*, que es la versión oficial aprobada por la Iglesia, menciona los siete con los nombres que todos conocemos. Dice así el texto: "Y descansará sobre Él (el Mesías) el espíritu del Señor: espíritu de sabi-

duría y de entendimiento, espíritu de consejo y de fortaleza, espíritu de ciencia y de piedad, y le llenará el espíritu de temor del Señor."

Por el contrario, el original hebreo del mismo texto no menciona más que seis. Véase a continuación: "Sobre el que reposará el espíritu de Jave, espíritu de sabiduría y de inteligencia, espíritu de consejo y de fortaleza, espíritu de entendimiento (ciencia) y de temor de Jave. Y pronunciará sus decretos en el temor de Jave" (Versión *Nácar-Colunga*).

Como se ve, la *Vulgata* traduce la misma palabra hebrea, en el versículo segundo, por "piedad", y en el tercero, por "temor", haciendo que esta primera parte del versículo tercero sea como continuación del segundo, con lo cual resultan siete espíritus o dones. Y, ciertamente, a la misma palabra hebrea que significa "temor", no es del todo extraño el significado de "piedad", pues hay cierta analogía entre estos conceptos, aunque de suyo diferentes.

Los exegetas modernos propenden a defender la integridad y pureza del texto hebreo en general, aunque no se pueda afirmar absolutamente de todas y cada una de las partes. ¿Cuál será en este caso lo más aceptable? Podríamos pensar que en el texto hebreo se deslizó una errata del copista, poniendo "temor" en el versículo segundo en vez de "piedad", por la atracción e influencia de la misma palabra en la línea siguiente; y también, que en las versiones se ha querido interpretar el texto traduciendo la misma palabra, en un caso, por "piedad", y en otro, por "temor", para no repetir lo mismo. Como quiera que sea, de este testimonio de Isaías no puede sacarse con certeza el número septenario de los dones.

¿Pero es que no hay otros lugares en la Sagrada Escritura donde aparezca el mismo número?

En el *Apocalipsis* se escribe: "Y vi y he aquí que en medio del trono y de los cuatro animales y en medio de los ancianos estaba el Cordero como inmolado, el cual tenía siete cuernos y siete ojos, que son los *siete espíritus de Dios*, enviados a toda la tierra" (*Apoc.*, V, 6). En otros tres pasajes del mismo libro se habla de esos *siete espíritus* (I, 4; III, 1; IV, 5).

Cualquiera comprende que estos *siete espíritus* de que nos habla San Juan son los mismos de Isaías, los cuales no sólo reposan en el Cordero, sino que son "enviados a toda la tierra", esto es, a todos los fieles. Y son simbolizados por *siete ojos*, porque aquel en que tales

espíritus moran, no se dirige por el ojo de su razón, sino por el del Espíritu Santo. Y también son representados por *siete cuernos*, porque el cuerno comúnmente, en las Santas Escrituras—y en todos los pueblos de la antigüedad—, significa fuerza, poder, virtud; y los que reciben esos espíritus tienen una fuerza superior para obrar el bien, muy por encima de todas las fuerzas humanas, según aquella promesa del Salvador: "Recibiréis la virtud (fuerza) del Espíritu Santo, que vendrá sobre vosotros" (*Act.*, I, 8). Éste es el motivo porque algunos Padres llaman también virtudes a los dones.

Mas se puede objetar que este número siete no tiene sino un sentido trópico o figurativo, expresando la plenitud del espíritu, como sucede en otros pasajes bíblicos.

A esto hemos de contestar que, en efecto, hay pasajes en la Sagrada Escritura en que la palabra *siete* no tiene ese sentido numérico preciso y determinado, sino que indica simplemente la plenitud o perfección de una cosa. El sentido en que ha de tomarse en cada ocasión debe conjeturarse, bien sea por el contexto, o bien por otros pasajes de la misma Escritura, y sobre todo, por la interpretación de la Iglesia.

El contexto poco nos dice de este caso, si bien parece indicar que se trata de un sentido propio la insistencia con que se repite el mismo número en todos los lugares del mismo libro en que se habla de los espíritus del Cordero; porque si tuviera un sentido indeterminado, natural parece que, en algún caso por lo menos, se emplease alguna palabra indeterminada. Mas no sucede así, sino que constantemente se precisa con el número siete; lo cual nos da a entender que se trata de un sentido propio.

Mas comparemos este pasaje con el mencionado texto de Isaías. Bien sea que este profeta haya enumerado los siete dones, o bien que haya referido seis solamente, lo cierto es que no hace mención alguna del número septenario, sino que va enunciando cada uno de ellos por su propio nombre, sin decirnos cuántos son. Luego al texto de Isaías no podemos aplicarle la interpretación figurativa del número septenario, pues en ninguna parte aparece el número siete. Ahora bien; si en Isaías este pasaje se ha de entender en sentido propio y determinado, parece lógico concluir que el mismo sentido tendrá el lugar paralelo de San Juan, pues uno y otro nos hablan de la misma realidad, esto es, de los espíritus del Mesías o del Cordero. Y los mismos

textos de San Juan son un testimonio a favor de las versiones sobre el texto hebreo de Isaías.

Si del análisis precedente no se puede sacar un argumento enteramente apodíctico para demostrar el número septenario de los dones, la demostración alcanza toda su fuerza acudiendo a la interpretación de los Padres y al sentir de la Iglesia.

Toda la tradición es unánime en este punto. Cuantos Padres tocan esta materia, están acordes en señalar el número siete para los dones, llámenles de una o de otra manera. El autor cita muchos de ellos en distintos capítulos, y por eso nos abstenemos de repetir aquí sus testimonios, aunque alguno más pudiera añadirse. Y hablan de estos siete en el propio sentido numérico, como distintos unos de otros, y muchos de ellos mencionan cada don en particular por los nombres que tienen en el texto de Isaías según la *Vulgata*, asignándoles su función propia en conformidad con dichos nombres. Apartarse, pues, de esta interpretación unánime de los Santos Padres carece de toda probabilidad de acierto.

Este es también el sentir de la Iglesia en todas las épocas, manifestado por su magisterio ordinario. Ya el autor nos cita la sagrada liturgia, que es expresión fiel del sentir de la Iglesia, en la cual también se consigna el número de siete dones. Así canta, dirigiéndose al Espíritu Santo: *Tu septiformis munere;* "Tú, que tienes siete formas de dones". Lo cual no podría decir si esos siete fueran indistintos. A esto se añade que en el sínodo de Roma (año 382) se consignan los siete dones en especial como se hallan en Cristo y se comprueba cada uno de ellos con diversos testimonios de la Sagrada Escritura. Y, por fin, el Catecismo Romano afirma igualmente que "los dones del Espíritu Santo son siete".

Con esta base escrituraria, tradicional y eclesiástica, no puede sorprendernos que los teólogos escolásticos admitan el número septenario de los dones como cosa corriente y sólidamente establecida.

LOS SIETE DONES EN ESPECIAL. — Cada uno de los seis dones mencionados en el original hebreo del texto de Isaías, consta también por otros varios testimonios, bien numerosos por cierto, de los libros santos. El autor refiere algunos de ellos, y pudieran aducirse muchos más. No queremos insistir, porque la existencia de esos seis dones en especial, está fuera de toda duda.

La dificultad está precisamente en el don de piedad, que es el que se omite en el original del texto en cuestión. Hay algunos pasajes de la Sagrada Escritura en que se habla de la piedad, cuales son los que el autor menciona y algún otro; mas todos ellos, si bien se examinan, no podrán llevarnos a la convicción de que se trate del don de piedad, y no de la virtud infusa del mismo nombre. No conocemos ni un solo texto en que el don o espíritu de piedad se exprese de una manera clara y precisa, como sucede con los otros dones.

A pesar de esto, no dudamos en afirmar que la existencia del don de piedad nos consta clarísimamente por los libros inspirados, aunque en ellos reciba otro nombre. Poco importan los nombres cuando es una misma la realidad que expresan. El apóstol San Pablo nos describe maravillosamente este don cuando dice en su epístola a los Romanos: "Todos aquellos que son conducidos por el Espíritu de Dios, son hijos de Dios. Porque no habéis recibido otra vez espíritu de servidumbre en temor, sino que habéis recibido espíritu de adopción de hijos, por el cual clamamos: Abba, Padre; puesto que el mismo Espíritu da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios" (*Rom.*, VIII, 14-16).

No podía describirse con más precisión el don de piedad, ese "espíritu de adopción", por el cual llamamos a Dios Padre, no sólo porque la fe nos testifica que lo es dándonos su gracia, sino por experiencia de nuestra filiación divina, por el testimonio intérno del mismo espíritu, que nos da a conocer que somos hijos de Dios. Esto no cuadra a ninguna virtud, sino que es propio y exclusivo del don de piedad. Y expresamente lo contrapone el Apóstol al espíritu de temor, con lo cual se desvanece la opinión de algunos que piensan que el don de temor y el de piedad son substancialmente la misma cosa.

¿Por qué el Apóstol llama a este don "espíritu de adopción", y no de piedad? Si tratase de este don como se da en el Mesías, o tratase de él de un modo general prescindiendo de cómo se da en Cristo y en los fieles, en manera alguna podría llamarle espíritu de adopción. Cristo era Hijo de Dios por naturaleza, y no hijo adoptivo como nosotros. Por consiguiente, Él tenía ese espíritu de piedad en un grado eminente, el espíritu de su filiación divina en sentido propísimo, del cual nosotros participamos recibiendo el espíritu de nuestra filiación adoptiva. Mas, como el Apóstol habla aquí de ese espíritu cual se encuentra en nosotros, ha precisado incomparablemente más

el sentido llamándole espíritu de adopción, que si le llamase espíritu de piedad, que tiene un significado más general.

No podemos dudar, por lo tanto, de la existencia de ese espíritu o don de piedad en nosotros, pues tan categóricamente lo afirma el Apóstol. Y si en nosotros reside ese espíritu de hijos adoptivos, necesariamente tenemos que afirmar que reside en el Mesías el mismo espíritu de piedad de un modo eminente, correspondiente a su filiación natural divina.

Parécenos, pues, suficientemente probado, tanto por la Sagrada Escritura cuanto por la tradición y enseñanza de la Iglesia, que los dones del Espíritu Santo son siete, los siete que nos enseña el catecismo; y no podemos descubrir ni el más ligero atisbo de probabilidad en las opiniones contrarias de algunos, poquísimos, autores que las sustentan.

NOTA K

LOS DONES Y LAS GRACIAS GRATIS DADAS, EN LOS FENÓMENOS MÍSTICOS EXTRAORDINARIOS

Las que llaman los teólogos *gracias gratis dadas* no forman parte del organismo sobrenatural de la vida cristiana, integrado por la gracia habitual, las virtudes infusas y los dones; ni tienen punto de contacto con la gracia actual, que es la que pone en ejercicio los hábitos anteriores. Son epifenómenos de la vida de la gracia, como cosa adyacente a ella, que también pueden darse sin ella. Y llámanse *gratis dadas*, porque no son objeto de mérito, ni *de congruo* ni *de condigno;* no se pueden merecer ni para sí ni para otros, aun supuesta la gracia santificante. Por eso en ellas se encuentra una razón peculiar de gratuidad que no tiene ninguna otra.

Especulativamente, no es difícil distinguir las gracias gratis dadas de los dones del Espíritu Santo. Las gracias gratis dadas no son hábitos, como los dones, sino que se dan al alma solamente como una moción transeúnte. No son intrínsecamente sobrenaturales *(quoad substantiam)*, sino sólo extrínsecamente *(quoad modum)*, esto es, por sus causas extrínsecas, en cuanto tienen un fin sobrenatural y un agente sobrenatural, pero formalmente son cosas naturales. De aquí proceden tres consecuencias: 1.° Que la causa instrumental de que Dios se vale para producir tales hechos—que es el hombre—no necesita estar sobrenaturalmente unida con El por la caridad, esto es, que no requieren estado de gracia santificante en el que tales obras ejecuta como instrumento de Dios, ni, mucho menos, la santidad; basta la unión natural de la creatura con su causa primera y la potencia obediencial

que la mantiene en su dependencia. 2.° Que estas gracias gratis dadas tampoco, de suyo, santifican al que las recibe, el cual puede recibirlas en pecado mortal, y en pecado permanecer después de recibidas, cosa que no ocurre con las otras gracias intrínsecamente sobrenaturales, porque éstas siempre santifican o, por lo menos, disponen para la santificación, si se trata de gracias actuales. 3.° Que esas gracias no se ordenan, de suyo, al bien del sujeto a quien se conceden, sino al provecho de otros y edificación de la Iglesia.

Por lo mismo que esas gracias no forman parte de nuestro organismo sobrenatural, no están contenidas en las virtualidades de la gracia santificante como todas las otras, ni el desarrollo normal de esta gracia puede jamás producirlas. Necesitan, por consiguiente, una intervención directa y extraordinaria de Dios para cada caso, la cual podemos llamar milagrosa. También los dones requieren para su actuación cierta intervención directa de Dios, y aun las virtudes, a su modo, pues necesitan de la gracia actual; mas esto es normal en la vida y desarrollo de la gracia, y no tiene nada de extraordinario; como no tiene nada de extraordinario la acción de Dios en cuanto primera causa, premoviendo todos los seres naturales a sus actos respectivos.

Con esto parece que queda bien marcada la línea divisoria entre dones y gracias gratis dadas, sin dejar lugar a duda ni confusión. Y así sucede, en efecto, tratándose del orden especulativo; mas, prácticamente, ofrece no pequeñas dificultades su deslinde, dando origen a lamentables errores.

De hecho, casi siempre, por no decir siempre, van estas gracias vinculadas a la más encumbrada santidad y se hallan entrelazadas con la actuación de los dones del Espíritu Santo en las almas, lo cual supone alguna estrecha relación entre unos y otras.

Ya el ciego de nacimiento, curado por Cristo milagrosamente, decía a los fariseos: "Es de maravillar que vosotros no sepáis de dónde viene, habiéndome abierto a mí los ojos. Sabido es que Dios no oye a los pecadores; pero si uno es piadoso y hace su voluntad, a ése le escucha. Jamás se oyó decir que nadie haya abierto los ojos a un ciego de nacimiento. Si éste no fuera de Dios, no podría hacer nada" (IOAN., IX, 30-34). Con lo cual parece demostrar que la gracia de hacer milagros—que es una de las gratis dadas—sólo a los santos se concede. Y el mismo Cristo hacía sus milagros, no sólo en confirmación de su doctrina, sino como argumento en favor de su persona.

Y promete estas gracias también a los creyentes, como señal para reconocerlos, por estas palabras: "En mi nombre echarán los demonios, hablarán lenguas nuevas, tomarán en sus manos las serpientes y, si bebieren una ponzoña, no les dañará; pondrán las manos sobre los enfermos, y éstos recobrarán la salud" (MARC., XVI, 17, 18). Y en otro lugar: "El que cree en mí, ése hará también las obras que yo hago, y las hará mayores que éstas" (JOAN., XIV, 12). Refiriéndose todo ello a las gracias gratis dadas.

En los *Hechos de los Apóstoles* vemos que, cuando se administraba a los fieles el sacramento de la confirmación, por el cual recibían al Espíritu Santo y entraban en la edad de adultos en Cristo, se les conferían también estas gracias gratis dadas, lo mismo que se les habían concedido a los inmediatos discípulos del Señor el día de Pentecostés (*Act.*, II). Y San Pablo habla de estas gracias como de cosa normal en la Iglesia, las cuales distribuye como quiere el Espíritu Santo, unas a unos y otras a otros, y aun aprueba el que se procuren y se deseen, anteponiendo siempre la caridad: lo cual no sucedería si no tuvieran relación alguna con la santidad (*I Cor.*, XII-XIV).

En nuestros días—y en toda la historia de la Iglesia—, no sabemos que a nadie se concedan tales gracias sino a los santos, es decir, a los adultos en Cristo, a aquellos en que habita en su plenitud el Espíritu Santo, gobernándolos enteramente por medio de sus dones. Al principio de la Iglesia, con el sacramento de la confirmación salían ya los fieles de la infancia espiritual, porque se les confería el Espíritu Santo, es decir, comenzaba a actuar en ellos de un modo perfecto, pues ya en el bautismo lo habían recibido. Hoy, de hecho, el sacramento de la confirmación no obra en nosotros esa transformación repentina como en aquellos tiempos, quizá porque entonces era necesario que el Espíritu Santo dispusiese a las almas, con una gracia más poderosa, en el mismo instante o en un breve lapso de tiempo que podía transcurrir desde el bautismo, para que de un modo sensible apareciese la virtud de ese sacramento; mas no por eso deja de producir la gracia correspondiente para que, si somos fieles a ella, lleguemos algún día a esa plenitud de la edad en Cristo, cuando totalmente nos dejemos gobernar por el mismo Espíritu. Y entonces no dejará de producir en nosotros los mismos efectos, en una forma o en otra, en un grado mayor o menor, según las conveniencias de los tiempos

y las necesidades de la Iglesia. El hecho es que será difícil encontrar un santo en que no aparezcan más o menos de esas gracias gratis dadas; y en dondequiera que ellas se presentan, el sentido cristiano nos hace pensar en la santidad de quien las tiene. La misma Iglesia nos autoriza para ello, pues considera los milagros como argumento decisivo en el proceso de canonización.

Esto demuestra que esas gracias gratis dadas—que, especulativamente, parece que nada tienen que ver con la santidad, pues ni la causan, ni la aumentan, ni la suponen—, guardan, sin embargo, alguna relación muy íntima con ella, puesto que, de hecho, se dan siempre unidas. Y si tienen relación con la santidad, también tienen que tenerla con los dones, ya que santos son todos los que siempre y en todo son movidos y gobernados por el Espíritu Divino, que engendra en ellos virtudes perfectas por medio de sus dones.

Vamos, pues, a investigar esas relaciones; mas no de una manera abstracta, como suelen hacerlo los teólogos escolásticos, sino refiriéndonos principalmente a los fenómenos místicos extraordinarios, cuales se observan en los santos de todos los tiempos, analizando dichos fenómenos cuidadosamente y procurando deslindar lo que propiamente es gracia gratis dada, de lo que es más o menos causado por los dones, bien sea de una manera normal, o bien por actuaciones especiales. Tarea difícil, en verdad, y que no sabemos que nadie haya acometido hasta el presente.

Para proceder con orden y claridad, dividiremos estos fenómenos místicos extraordinarios en dos grupos: fenómenos psíquicos y fenómenos corporales. Quizá no sea una división del todo científica, mas es conveniente para la exposición de nuestra doctrina.

I

FENÓMENOS PSÍQUICOS O DE CONOCIMIENTO

Aun de éstos formaremos otros cuatro grupos: conocimiento de las verdades de nuestra fe; conocimiento de otras cosas ocultas que a la fe no pertenecen; conocimiento de cosas prácticas (*de agibilibus*) y conocimientos obtenidos por revelación especial.

a) CONOCIMIENTO DE VERDADES O MISTERIOS QUE CAEN BAJO EL OBJETO DE LA FE. — El objeto primario de nuestra fe (*objectum*

quod) es Dios cual es en Sí mismo, bajo el aspecto de su vida íntima, en cuanto Ser absolutamente sobrenatural, con todos los misterios que en Él se contienen; no en cuanto puede ser conocido por las criaturas, pues esto sólo pertenece a la fe de un modo indirecto *(per accidens)*. Y el objeto secundario son todas aquellas verdades que no se refieren a Dios en Sí mismo, pero que dicen orden a Dios como Ser sobrenatural, bien sea que estén ya definidas como dogmas por la Iglesia, o que todavía no lo estén, pero que caen de algún modo bajo la revelación virtual y pueden ser definidas algún día (objeto potencial *quoad nos*). Extensivamente, pertenecen también a la fe todas aquellas verdades de orden puramente natural que han sido reveladas por Dios, como las que están contenidas en las Santas Escrituras, pues la divina revelación es el motivo formal por el cual asentimos a todas esas verdades.

Ahora bien; los dones del Espíritu Santo no tienen materia propia, sino que obran sobre la misma materia de las virtudes. Y como no hay ninguna otra virtud intelectiva (tratándose del entendimiento especulativo) más que la fe, sobre la materia de la fe tienen que actuar los tres dones intelectivos de entendimiento, sabiduría y ciencia. El don de entendimiento nos da la penetración sobrenatural de los misterios sobrenaturales, de un modo divino correspondiente a la sobrenaturalidad de tales misterios, mientras que por la fe sola no podemos entenderlos sino de un modo impropio, natural y humano. El de sabiduría versa sobre lo que es objeto primario de nuestra fe, haciéndonos formar juicio de Dios por nuestra experiencia, unión y contacto con Él; y el de ciencia versa sobre el objeto secundario de la fe, haciéndonos formar juicio de esas verdades del mismo modo y por la misma causa.

Según esto, todo conocimiento de Dios o de las verdades sobrenaturales, por más sublime y elevado que sea—fuera de la visión beatífica—, no trasciende al objeto de estos dones, antes bien, en el mismo está contenido.

Desde que el alma entra en la vía iluminativa, por la acción de los dones intelectivos, va progresando gradualmente en esa penetración sobrenatural y conocimiento experimental de Dios y de todos los misterios de la fe, principalmente en la contemplación. Y llegan algunas a ver a Dios y los misterios en Él contenidos con tal claridad —sin dejar de ser misterios—, que pueden decir lo que una me decía.

conviene a saber: que no concebía siquiera la posibilidad de que hubiera incrédulos en el mundo, por la luz refulgente que irradiaban los misterios sobrenaturales (M. A. del S. C.). O, como me decía otra también: que más fácil le sería dudar—si se lo propusiera—de la existencia de la luz del sol, que de las verdades de nuestra fe (R. A. de Ll.). Es lo mismo que le ocurría a San Ignacio de Loyola cuando terminó su retiro en la cueva de Manresa, pues decía que, aunque se perdiesen todas las Escrituras, él defendería todas las verdades de la fe sólo por la luz que allí había recibido.

Todo esto es normal en el desenvolvimiento de la vida sobrenatural de la gracia, pues a medida que esa vida se desarrolla y robustece, van creciendo los dones y su actuación va siendo más perfecta; aunque ya se sabe que no todos los dones actúan con la misma perfección en todas las almas; y, en una misma alma, hay épocas en que algunos dones apenas actúan, por lo menos con acción manifiesta, como sucede con los dones intelectivos en las grandes noches del espíritu. Todo esto, pues, no tiene nada que ver con las gracias gratis dadas, ni podemos llamarlo extraordinario.

Mas, aparte de esa luz que gradualmente el alma va recibiendo para el conocimiento de la verdad revelada, hay otros hechos, de orden intelectivo también, que parece se salen de lo normal de la vida mística. Son, a veces, luces instantáneas con que Dios ilustra al alma de tal manera, que en un momento entiende lo que en muchos años no acabaría de explicar, bien sea acerca de un solo misterio o de varios juntamente. Son, otras, como contactos con la Divinidad, en que el alma queda de súbito incandescente de amor y radiante de luz, toda transfigurada y como saturada de Dios. Ya son vuelos o arrebatos del espíritu, que se siente arrastrado por una fuerza imponderable hacia "la boca sedienta de la negra noche" (RUISBROCK), para ser sumergida en la inmensidad de la "gran tiniebla", "toda ciencia trascendiendo" (SAN JUAN DE LA CRUZ). Ya son éxtasis subidísimos, que pueden durar hasta varios días, en los cuales el alma puede decir lo de San Pablo: que "ha oído palabras secretas, que no es posible al hombre hablar" (*II Cor.*, XII, 4). Tal fué, por ejemplo, aquel de Santo Tomás, acaecido como un año antes de su muerte, después del cual, por más que su confesor le instaba para que continuase escribiendo su *Suma Teológica*, él se excusaba diciendo que le era imposible escribir más, pues tan altas cosas había aprendido, que no cabían

en palabra humana, y que todo cuanto hasta entonces había escrito le parecía "como paja".

¿Hemos de pensar que estos y otros fenómenos semejantes pertenecen al grupo de las gracias gratis dadas? Ciertamente que no. Todas ellas son gracias verdaderamente santificantes, y, por tanto, tenemos que catalogarlas entre los dones del Espíritu Santo.

En efecto, su materia es la misma de los dones intelectivos, que es el conocimiento sobrenatural de Dios y de sus misterios, y el agente principal es el Espíritu Santo, que produce esas cosas en el alma. Luego, como actos de los dones es preciso considerarlos, pues coinciden en su objeto formal y material. Los dones de entendimiento y sabiduría pueden muy bien producir esas inundaciones de luz y esos incendios y arrebatos de amor. Lo único que hay aquí de extraordinario es la manera como se producen tales infusiones de lo divino, pues lo corriente es que se verifiquen de una manera más connatural y conforme a nuestro modo de ser. Mas esto es una diferencia puramente accidental, que no cambia la condición específica de los hechos. Son, por consiguiente, actos especiales de los mismos dones, que obran de una manera más o menos extraordinaria, dentro de su modo divino, que la flaca condición humana apenas puede soportar.

Mas a estos actos de los dones—no frecuentes ni comunes, pero contenidos en el ámbito de su objeto formal y material y en las virtualidades de la gracia santificante—puede añadirse en ocasiones, como cosa complementaria, alguna gracia gratis dada. Esos conocimientos altísimos de Dios transcienden a toda ciencia y a todas nuestras categorías científicas. No hay especies inteligibles en el entendimiento donde puedan encuadrarse, ni imágenes que les representen en la fantasía, ni palabras en el lenguaje humano que puedan expresarlos.

De ahí proviene el que algunos se nieguen en absoluto a manifestar cosa alguna de lo que han entendido, pareciéndoles imposible, como San Pablo y Santo Tomás. Otros se esfuerzan por buscar alguna expresión acomodada, y, después de muchos trabajos, no aciertan con ella y paréceles que dicen blasfemias o herejías, por la distancia infinita que encuentran entre lo que entienden y lo que dicen. Y esto explica el que, en ciertos místicos, encontremos algunos errores materiales. Carecen de categorías científicas en que tales conocimientos puedan encuadrarse; carecen de imágenes en la fantasía que les su-

ministren las palabras adecuadas con que puedan expresar con exactitud—aunque analógicamente y no en sentido propio—lo que quieren decir; hallan muy pobres las expresiones corrientes para manifestar cosas tan altas; y, así, buscan otros términos y otras maneras de decir que, pareciéndoles más expresivas, resultan poco exactas o, tal vez, del todo erróneas. Esto engendra, muchas veces, la suspicacia y desconfianza de los teólogos, que no aciertan a despojar el grano de la verdad divina, de su envoltura humana.

Hasta aquí no llega la acción de los dones, pues ellos se dan para la propia santificación y no para provecho de otros. Y a suplir este defecto puede venir alguna de las gracias gratis dadas, cuando el Señor dispone que aquellos altísimos conocimientos místicos que por la acción de los dones se alcanzan, sirvan también para edificación de la Iglesia. Santa Teresa declara que al principio no sabía ella expresar las cosas íntimas del alma, mas luego le fué concedida esa gracia. Fué verdadera gracia gratis dada, complementaria de sus altísimos conocimientos místicos, alcanzados por la propia experiencia. De ahí la justeza de sus expresiones, aun empleando un lenguaje vulgar y sencillo, sin paradojas ni ambigüedades; lo cual difícilmente se encuentra ni aun en aquellos místicos que tenían mayor caudal de conocimientos humanos y mayor bagaje de tecnicismos científicos. Es el *sermo scientiæ* que dice el Apóstol; *palabra de ciencia*, esto es, facultad de expresar con palabras las cosas que por el don de ciencia se conocen, que son todas aquellas cosas sobrenaturales y divinas que no sean el mismo Dios. Acerca de Dios mismo versa el don de sabiduría y, como complementaria de este don, pone el Apóstol otra gracia gratis dada, que es el *sermo sapientiæ*.

El Angélico nos muestra esta relación entre el don de sabiduría y la gracia gratis dada correspondiente, cuando escribe: "Mas otros perciben el don de sabiduría en un grado más alto, bien sea para la contemplación de las cosas divinas, en cuanto no sólo conocen, sino que pueden manifestar a otros ciertos misterios más altos; o bien para la dirección de los actos humanos según las reglas divinas, en cuanto pueden, según ellas, ordenar no sólo a sí mismos, sino a los otros. Y este grado de sabiduría no es común a todos los que tienen la gracia santificante (*es decir, no está contenido en las virtualidades de la misma gracia*), sino que más bien pertenece a las gracias gratis dadas, que el Espíritu Santo distribuye como quiere" (II-II, q. 45, a. V).

Tenemos, pues, que para el conocimiento de todo cuanto la fe nos enseña, de todo cuanto cae bajo su objeto, bien sea el mismo Dios o bien las otras cosas o verdades sobrenaturales, nos bastan los dones de sabiduría y de ciencia—simultáneamente con el de entendimiento—, siempre que se ordenen *(per se)* al propio aprovechamiento y no al de los otros. Pero si esos conocimientos sobrenaturales tienen también por fin el aprovechamiento de los demás—aunque primariamente causen la propia santificación—, entonces ya se requiere la manifestación y, para ello, es necesaria la gracia gratis dada.

Ahora se comprende por qué no tienen tales gracias gratis dadas sino aquellos en quien los dones actúan con bastante perfección; y el oír hablar con penetración y acierto de los misterios de la fe a personas desprovistas de humana ciencia, es indicio manifiesto de su santidad, porque sólo en los santos actúan con perfección esos dones.

¿Podría Dios conceder esos conocimientos sobrenaturales a un pecador para provecho de su Iglesia? En absoluto no repugna. En ese caso, no serían efecto de los dones, sino de una gracia gratis dada que llamaríamos *ciencia infusa*. Mas esos conocimientos, serían puramente especulativos, como los que se adquieren por el estudio, no fundados en la experiencia y connaturalidad con las cosas divinas. Serían, pues, de la misma especie que la ciencia teológica adquirida, por muy elevados que fuesen, porque el ser producidos por una causa sobrenatural no altera su naturaleza íntima. El conocimiento místico que por los dones se alcanza, sería de distinta especie que esa ciencia, como se distingue también específicamente de la humana teología. Es natural, por consiguiente, que Dios no confiera las gracias gratis dadas llamadas *sermo sapientiæ* y *sermo scientiæ* sino a aquellos en que obran con perfección los dones intelectivos del Espíritu Santo, pues son de ellos complementarias para la edificación de los demás.

Hay ocasiones, sin embargo, en que la gracia gratis dada viene a ser el elemento principal, sin que apenas se descubra el acto de los dones. Un caso de esto podemos citar, por nosotros bien conocido y examinado. Los escritos que en castellano hemos publicado con el nombre supuesto de *P. M. Sulamitis* (María Teresa Desandais, religiosa salesa de Dreux, recientemente fallecida) son un ejemplo bien manifiesto. Tales escritos no son fruto de estudio ni de esfuerzo alguno personal; ni tampoco podemos pensar que su autora vertiese en el papel—ayudada por una gracia gratis dada—los conocimientos que

ella había alcanzado por la luz de los dones; sino que aquí la gracia gratis dada parece que lo es todo. Ella frecuentemente sentía un impulso interior de ponerse a escribir y, a las veces, ni sabía de qué. Temiendo algún engaño, resistía a aquel impulso, hasta que, compelida por la obediencia, se sentaba a la máquina y se dejaba mover toda, sus facultades, sus miembros y sentidos, por aquel interior espíritu que de ella se apoderaba. Y escribía, sin tener conciencia de lo que escribía, sin saber lo que había escrito después que terminaba. Lo cual rompería inmediatamente si la obediencia no se interpusiese de nuevo. Aunque no siempre acontecía de la misma manera, esto es lo más característico en la producción de tales escritos.

Aquí, pues, parece que no se descubre la acción de los dones del Espíritu Santo, sino solamente una gracia gratis dada para edificación de los fieles. Mas, si bien se mira, no dejan de tener los dones su influjo. El fin principal de los dones es hacer al alma dócil para ser movida sobrenaturalmente por el Espíritu Santo en orden a la propia salvación y santificación. Teniendo el alma esa docilidad para todo lo que se refiere a sí misma, ¿no ha de tenerla también para aquellas cosas que principalmente se ordenan a la santificación de los demás? Esa alma es instrumento bien dispuesto para recibir cualquier moción divina, bien sea para actos intrínsecamente sobrenaturales, como los de los dones, o bien para actos que sólo son sobrenaturales de una manera extrínseca, por el modo de producirse, como los de las gracias gratis dadas.

Por el contrario, el alma que no está sobrenaturalmente unida al Espíritu Santo mediante la gracia, o, si está unida, no está dispuesta para dejarse mover dócilmente como instrumento suyo para ejecutar actos sobrenaturales cuales son los de los dones, tampoco tiene una disposición conveniente para dejarse mover instrumentalmente en obras que formalmente no transcienden al orden natural. Claro está que esa alma está unida a Dios naturalmente en cuanto creatura suya y tiene potencia obediencial para ser instrumentalmente movida por El en obras que no sean intrínsecamente sobrenaturales, cuales son las de las gracias gratis dadas; mas, como esas obras son sobrenaturales por la manera de verificarse y por el agente sobrenatural que las produce, hay cierta repugnancia física y moral—aunque no metafísica—en que Dios las ejecute con tales instrumentos.

Esto nos explica suficientemente el hecho que al principio hemos

consignado; conviene a saber: que aunque Dios puede conceder a cualquiera las gracias gratis dadas, de hecho no las confiere sino a las almas santificadas ya por la acción de los dones, que son los instrumentos más dóciles para toda clase de mociones divinas. Los mismos profetas de la Antigua Ley no experimentaban el espíritu de profecía cuando ejecutaban ciertos actos demasiado materiales, que les indisponían para recibir la inspiración divina. Es que el Señor "dispone todas las cosas con suavidad" y las mueve según su condición y previa disposición, lo mismo en el orden natural que en el sobrenatural. Y de igual modo se comprende que es difícil encontrar un alma santa que no disfrute también de alguna de esas gracias en mayor o menor grado, porque el Espíritu Santo que en ellas habita quiere conferirlas a su Iglesia y no encuentra demasiados instrumentos que le sirvan para tal objeto.

b) CONOCIMIENTO DE COSAS EXTRAÑAS A LA FE. — Las almas que han escalado las cumbres de la vida mística, no es raro que alcancen algún conocimiento de cosas ocultas a los demás mortales. Son, a veces, cosas futuras y contingentes, que con toda certeza conocen que tienen que suceder; lo cual constituye el espíritu de profecía, en el sentido en que se suele entender esta palabra. Otras veces, son los secretos de la conciencia, los pensamientos más ocultos de la mente y deseos del corazón, el estado de gracia o de pecado de un alma, y otras cosas semejantes; lo cual corresponde a lo que el Apóstol llama "discreción de espíritus". Son, finalmente, las cosas ausentes y lejanas, que ven con suma claridad como si las tuvieran ante los ojos.

Algunas de estas almas tienen esa facultad de un modo habitual. A más de una hemos tratado que, con sólo recogerse unos momentos, contestaban a cualquier pregunta de este género que les hacía, no por vana curiosidad, ciertamente, pues toda curiosidad es vitanda en las cosas divinas y puede acarrear funestas consecuencias; sino por algún motivo de verdadera utilidad. A otras, en cambio, sólo en determinados casos les es dado penetrar tales secretos.

Afín a esta facultad es el desarrollo de los sentidos espirituales, particularmente del olfato, que tenían algunos santos. Santa Catalina de Sena percibía desde su ciudad natal el mal olor de los vicios de Roma; y, compareciendo ante ella en cierta ocasión una dama de alta

alcurnia, pero viciosa, se tapó las narices y le volvió la espalda, porque no podía soportar el hedor de aquella alma sin dar arcadas. A cierta persona hemos conocido que distinguía perfectamente las almas puras de las que estaban manchadas por la sensualidad, y aun de las casadas, aunque viviesen cristianamente, sólo por el buen o mal olor que despedían (R. A.). Es notable el caso de la niña italiana Emma Mariani, muerta a los cinco años de edad, en 1916, después de haber predicho varios acontecimientos acaecidos después de su muerte. Esta niña angelical, que ya había hecho su primera comunión en tan tierna edad, percibía por el olor a Jesús Sacramentado, y, siendo llevada por algún lugar desconocido donde hubiese cerca algún sagrario, comenzaba a olfatear, diciendo: "Por aquí huele a Jesús: bueno, pero no sé dónde está"; y no paraba hasta descubrir el templo o capilla donde pudiera estar escondido. Quizá San Pablo se refiere a esto cuando nos habla del "buen olor de Cristo".

Todos estos fenómenos extraordinarios ¿proceden de alguna gracia gratis dada, o pueden ser también efecto de los dones?

Es preciso advertir, ante todo, que algunos de estos fenómenos de conocimiento de cosas ocultas o ausentes no transcienden al orden meramente natural y humano. La visión de cosas ausentes se ha comprobado en algunas personas que nada tiene de sobrenatural. Aunque más dudoso, también cabe que en algún caso puedan penetrarse naturalmente los pensamientos de la mente y deseos del corazón, como otras cosas ocultas semejantes. Más difícil es el conocimiento de cosas futuras enteramente contingentes; pero tampoco creemos que pueda negarse en absoluto, sino que, dentro de ciertos límites, parece también un hecho comprobado.

No nos proponemos estudiar aquí estos fenómenos del orden natural, tan desconocidos todavía, sino sólo consignar el hecho, que podrá servirnos de punto de partida para el análisis de los fenómenos sobrenaturales análogos.

Desde luego, bien podemos afirmar sin temor a equivocarnos que, aunque se den fenómenos de conocimiento de cosas ocultas en el orden natural, hay otros que transcienden enteramente a ese orden y sólo sobrenaturalmente pueden explicarse. Y esto, no sólo por las cualidades de la persona y las condiciones en que se verifican, sino por lo que ellos son en sí mismos. Percibir si un alma está en gracia o está en pecado, si tiene tal vicio o tal virtud, bien sea que se co-

nozca a manera de intuición, o bien por otro sentido espiritual, como el olfato, no cabe en absoluto que se verifique por vía natural, porque la gracia es cosa sobrenatural y transcendente, y el sujeto, físicamente, es lo mismo con ella que sin ella. Otro tanto podemos decir del hecho, bastante repetido, de discernir una Hostia consagrada, de otra que no lo está. Y también tenemos que afirmar lo mismo cuando se trata de la predicción de hechos futuros y contingentes, que de ningún modo estén contenidos en sus causas ni en ninguna predisposición natural de las mismas. Éstos sólo en Dios pueden ser vistos, como causa primera y universalísima de todo lo que en el tiempo ha de suceder.

Otros casos no tan manifiestos, que por su misma naturaleza no son sobrenaturales, deben ser examinados a la luz de otros principios, según sus adyacentes y las condiciones en que se verifican.

Esto supuesto, ¿a qué género de gracias hemos de atribuir los fenómenos sobrenaturales de conocimiento de cosas ocultas?

Directamente, no podemos decir que sean actos de los dones. La razón es manifiesta. Los dones intelectivos versan, como se ha dicho, sobre la misma materia de la fe; pero el conocimiento singular de tales hechos no pertenece a la fe, ni siquiera de un modo virtual, y, por tanto, no cae directamente bajo el objeto de los dones. Pudiera añadirse que esos conocimientos, de suyo *(per se)*, no santifican el alma, como los actos de los dones, por lo cual no pueden pertenecer a ellos directamente.

Tampoco nos parece que puedan catalogarse esos fenómenos entre las gracias gratis dadas propiamente dichas, en su sentido teológico. En primer lugar, las gracias gratis dadas se reciben de un modo transeúnte, y estas gracias hay almas que las tienen de un modo habitual y permanente, como lo tenemos bien comprobado. En segundo lugar, porque las almas dotadas de esa facultad de penetrar las cosas ocultas no se sienten en estado pasivo cuando tales cosas conocen; no experimentan—por lo menos, en muchas ocasiones—ser movidas por un espíritu o impulso superior, lo cual sucede siempre con las gracias gratis dadas, lo mismo que en los dones; sino que son ellas mismas las que penetran de un modo activo tales secretos. Finalmente, en muchos casos, el conocimiento de esas verdades particulares no se ve que pueda contribuir a la edificación ni de la misma persona ni de otras; antes bien, son, a veces, como pensamientos importunos,

que el alma procura, con razón, alejar de sí. Todo lo cual demuestra que tampoco son gracias gratis dadas.

Nuestra opinión es que esas dotes de conocimiento de cosas ocultas son connaturales al alma purificada, santificada y unida con Dios, como consecuencia espontánea de su estado de santidad.

Vayamos por partes.

El alma completamente purificada, después que ha salido de las grandes purgaciones del espíritu, aunque se halla todavía pegada a la materia e informando al cuerpo, adquiere una gran independencia de él en cuanto a su funcionalismo. Se halla ya en ella como un sector enteramente espiritualizado y como desprendido de la materia, que es lo que los místicos suelen llamar el *ápice de la mente*; lo cual ha hecho a algunos distinguir entre alma y espíritu, entendiendo por espíritu esa porción superior que se halla completamente espiritualizada. En efecto, el entendimiento humano, naturalmente, no puede entender sin el concurso de la fantasía *(sine conversione ad phantasmata)*; mas, en el orden sobrenatural, por virtud de los dones, puede el entendimiento conocer las cosas sobrenaturales sin que la fantasía le preste auxilio, pues el conocimiento místico se verifica sin fantasmas. Los místicos tienen constantemente puesto su pensamiento en las cosas sobrenaturales, lo cual le va espiritualizando más y más, hasta darle como cierta independencia de la materia y hacerle casi de la misma condición que el de un espíritu separado. Y a esto contribuye también poderosamente el afecto, porque el alma purificada ha consumido hasta las heces de todo amor de cosa material, concentrando toda su fuerza amativa en Dios y en las cosas divinas. Y sabido es que el amor de las cosas materiales materializa al alma en sus funciones todas, incluso la de entender; y, por el contrario, el amor de las cosas espirituales la espiritualiza.

De aquí se sigue que las cosas que naturalmente puedan ser conocidas, aunque ocultas para la generalidad de los mortales—cosas ausentes, ciertos secretos del corazón, y aun algunas cosas futuras—, puede verlas con facilidad el entendimiento así espiritualizado. Si son fenómenos que se dan en el orden natural, como queda indicado, no hay inconveniente alguno en admitir que se den corrientemente en las almas místicas, que tienen su facultad intelectiva incomparablemente más penetrante, por estar más desprendida de la materia, pues la materialidad de un ser está en razón inversa de su intelectualidad. De

esto ya nos da testimonio San Juan de la Cruz cuando dice que las almas así purificadas pueden *naturalmente* conocer muchas cosas ocultas a los demás.

Así, pues, en esta clase de conocimientos, que no exceden enteramente las fuerzas de la naturaleza, los dones tienen parte colocando al alma en ese estado de pureza que la hace apta para la penetración de cosas que en el estado ordinario humano no se pueden conocer, sino sólo cuando se han pasado ya las purgaciones místicas, o en ciertos estados de hiperestesia psíquica que lindan con el campo de lo patológico. La diferencia está en que en estos casos hay siempre algún desequilibrio neurótico funcional; y en el caso de los místicos se verifica con el mayor equilibrio y normalidad, pues lo sobrenatural en nada desconcierta la naturaleza, sino que, perfeccionándola, la reduce a su máximo concierto. Claro está que también en los místicos pueden influir poderosamente las predisposiciones naturales, como aun pueden influir en la actuación de los dones; y esto explica quizá suficientemente el que aun los místicos disfruten de esta dote cognoscitiva en mayor o menor grado.

Lo dicho se refiere solamente al conocimiento de esas cosas ocultas que pueden ser naturalmente conocidas. Pero avancemos un paso más y entremos de lleno en el conocimiento de aquellas cosas que son enteramente sobrenaturales, a las cuales la naturaleza de ningún modo puede alcanzar, como el estado de gracia o de pecado de un alma, y otras semejantes. Muy fácil es decir que las almas dotadas de esa facultad conocen tales cosas por revelación divina; mas esto es una manera de salir del paso, pues ellas, en la mayoría de los casos, no tienen conciencia de tal revelación; y la experiencia interna ha de ser el punto de partida para todo intento de explicación teológica del fenómeno. Ensayemos, pues, una explicación de lo que nos da la experiencia mística.

La gracia es vida sobrenatural infundida en el alma, viniendo a ser forma de ella—aunque no substancial—, como ella lo es del cuerpo. Pero la forma, aunque sea de un orden superior como el alma respecto del cuerpo, incluye cierta relación de conveniencia y adaptación con la materia que viene a informar.

Así, en el alma humana destinada a informar el cuerpo, tenemos que admitir cierta virtualidad para producir los sentidos corporales, de los que ella se ha de valer para sus operaciones.

Ahora bien; como la gracia informa al alma en todo su ser, adaptándose a ella en todas sus modalidades—siempre que no sean contrarias a las de la misma gracia—, parece lógico admitir que en la gracia, destinada a informar el alma humana, haya también cierta virtualidad para producir esos sentidos sobrenaturales, análogos a los sentidos del cuerpo, de los cuales se ha de servir para el completo desarrollo de su funcionalismo sobrenatural. Es el consabido paralelismo entre la gracia y la naturaleza, entre el orden natural y el sobrenatural, que Santo Tomás tantas veces invoca. El alma es substancia espiritual y tiene funciones propias independientes de la materia, y, sin embargo, como alma humana, no vive plenamente su vida sin la actuación de los sentidos. De un modo semejante, la gracia, que es vida sobrenatural, tiene también sus funciones propias, que son las virtudes teológicas actuadas por los dones; mas tiene igualmente otras virtudes humanas, que son las virtudes morales infusas; y, para el pleno funcionalismo de todo esto, es necesario admitir ciertos sentidos sobrenaturales que actúen su vida de relación con las otras cosas sobrenaturales.

El hecho es innegable. Tales sentidos sobrenaturales existen. Muchos místicos nos dan testimonio de ello y la experiencia nos lo confirma.

Mas no ha terminado nuestra explicación. Descartado el que pueda atribuirse a una gracia gratis dada la existencia de tales sentidos sobrenaturales, pues no incluyen las condiciones que tales gracias requieren, quédanos por ver en qué categoría teológica podremos encuadrarlos. No hay más hábitos sobrenaturales que la gracia—hábito entitativo—, con las virtudes y los dones—hábitos operativos—. Esos sentidos sobrenaturales proceden de la gracia radicalmente: mas, siendo operativos, a una de las dos categorías indicadas tienen que pertenecer. Establecer una nueva categoría colocándolos como hábitos especiales, es contra todo sentido teológico.

Esos sentidos sobrenaturales—a nuestro modo de entender—son actos secundarios de los dones del Espíritu Santo. No son actos primarios, generalmente hablando, porque no tienen la materia propia de los dones; pero son actos secundarios y complementarios—*per quamdam extensionem*—para la total sobrenaturalización de la vida humana. Veamos cómo pueden adaptarse a los tres dones intelectivos los cinco sentidos sobrenaturales.

El gusto y el tacto pertenecen al don de sabiduría. Estos dos sentidos requieren la unión inmediata con su objeto para que puedan obrar. Pero el don de sabiduría corresponde a la caridad, que es la que nos une con Dios. De ahí que todos los teólogos atribuyan al don de sabiduría, como función secundaria, el gusto de las cosas divinas. Y otro tanto podemos decir del tacto. Este don juzga de las cosas divinas, no sólo por gusto de ellas, sino por experiencia, por connaturalidad, por contacto, pues sólo tocándolas y viviéndolas se las puede gustar y experimentar. A esto pueden referirse también ciertos fenómenos místicos, como los que algunos llaman "toques substanciales", por los que parece que Dios *toca* sobrenaturalmente en la misma substancia del alma para más divinizarla. Estos dos sentidos, sin embargo, no parece tengan gran aplicación al conocimiento de cosas ocultas sobrenaturales. Sin embargo, conocemos algún caso de personas que distinguían por el tacto si eran rociadas con agua bendita o por agua sin bendecir. Y otros, también, que por el gusto distinguían la Hostia consagrada cuando la recibían.

La vista y el oído corresponden al don de entendimiento. Este don tiene por objeto la penetración e inteligencia de las verdades sobrenaturales, lo cual se verifica principalmente por la visión, pero también de una manera más imperfecta por el oído. Cuando se trata de cosas de fe, el don de entendimiento las penetra como en su materia propia, por su acto principal. Mas todo lo sobrenatural, de un modo indirecto, puede reducirse a la fe; y, así, por cierta extensión, puede ese don irradiar su luz hasta la visión de todo aquello que pueda tener relación con lo sobrenatural. Con este sentido, pues, pueden las personas que lo poseen ver muchas cosas ocultas sobrenaturales, como el estado de gracia de las almas u otras cosas de la misma laya.

Lo más sorprendente parece el sentido del olfato espiritual. Este creemos que procede del don de ciencia. El olfato nos hace a veces formar un juicio más exacto de las cosas que ningún otro sentido, como para saber si una cosa está corrompida o en buen estado de conservación, así como nos revela la presencia de ciertas cosas que no percibimos por ningún otro sentido. Y esto corresponde al don de ciencia, que debe formar juicio de las cosas creadas en el orden sobrenatural. Claro está que también el gusto y el tacto, refiriéndose a cosas creadas, pudieran atribuirse a ese don; pero más propiamente

pertenecen al de sabiduría, porque suponen la unión real con el objeto.

Y se confirma que estos sentidos espirituales pertenecen de algún modo a los dones, porque se van desarrollando en el alma a medida que los dones van obrando en ella con más perfección. No son actos principales de ellos, mas por su influjo nacen y actúan en el alma, viniendo a ser verdaderos epifenómenos de la vida sobrenatural. Y, no siendo actos principales de los dones, ya se comprende que no es necesario que los tengan todas las almas en que los dones actúan, ni de igual manera unas que otras, pues aun tratándose de actos principales, no todos los dones obran de la misma manera en todas las almas.

Mas estos sentidos sobrenaturales no pueden alcanzar todavía el conocimiento de cosas futuras contingentes, que de ningún modo estén contenidas en sus causas segundas. Si esos futuros están de algún modo contenidos en sus causas, aunque estas causas sean desconocidas para el entendimiento en su estado natural, podrán caer bajo los sentidos espirituales, lo cual constituye ya cierto espíritu de profecía. Mas la profecía, en su sentido estricto, sólo se refiere a esos futuros que no están sino en el decreto divino por el cual vendrán a ser. Para el conocimiento de tales futuros, ¿será preciso admitir siempre una revelación especial de Dios? Sin negar que en ocasiones exista esa revelación especial, la experiencia nos muestra que en muchos casos no aparece semejante revelación.

Un alma que habitualmente disfrutaba de esa visión de cosas futuras, como de otras presentes ocultas, me preguntaba en cierta ocasión si era posible ver esas cosas en Dios, pues a ella le parecía que en Dios las veía, y de una manera más clara que si las viese en sí mismas; mas temía engañarse y decir algún disparate (M. A.). Después de reflexionar algunos momentos, le contesté que era posible, no en la misma esencia divina, porque eso es propio de los bienaventurados; pero sí en algo de Dios. Esta contestación es lo que intento ahora explicar.

Por el don de entendimiento, como enseña el Angélico, Dios puede de algún modo ser visto en esta vida. Con visión imperfecta, es verdad, pero tan clara, que las almas a veces se olvidan de que no están ya contemplándole en el cielo. No es visto en su misma esencia, pero sí en sus efectos sobrenaturales, que son trasunto fiel de lo que Él es en Sí mismo, por ser una participación formal de su propia

naturaleza. Lo que los místicos llaman la unión transformativa, precisamente se caracteriza porque el alma disfruta ya de la presencia continua de la Santísima Trinidad dentro de ella.

Por otra parte, el alma así transformada en Dios, puesto que participa de la naturaleza y de la vida de Dios, tiene que participar de algún modo de los atributos divinos. No se concibe la naturaleza y la vida de Dios sin sus atributos. Esto experimentan a veces las almas que, al sentirse así unidas y como fundidas y diluídas en Dios, paréceles que se hacen inmensas como Él y participan de algún modo de todos los atributos divinos, porque, poseyendo ellas a Dios, poseen todo lo que es de Dios.

Con este doble supuesto, ya podemos entrever la posibilidad de que se vean en Dios algunas cosas, aun estando en esta vida, sin que medie revelación especial. El don de entendimiento, que es suficiente para producir esa visión imperfecta de Dios, puede extenderse a ver otras cosas que en Dios se hallan contenidas, como causa primera de todo ser, y, principalmente, a la visión de cosas futuras. Será esto como una participación de la omnisciencia divina, que corresponde al alma completamente divinizada. Así se comprende que esta facultad de ver las cosas futuras pueda encontrarse en el alma de un modo habitual, aunque siempre en forma limitada, pues aun los bienaventurados no ven todas las cosas en la divina esencia.

Este modo de ver en Dios los futuros contingentes, dicho se está que puede también tener lugar en el conocimiento de las otras cosas ocultas de que hemos hablado. Mas aquéllas pueden ser conocidas en otras formas inferiores, mientras que los futuros contingentes sólo pueden ser conocidos—fuera de una revelación explícita—a la manera que acabamos de explicar.

c) CONOCIMIENTO DE COSAS PRÁCTICAS. — Es frecuente encontrar en almas místicas un tino de seguridad para las cosas que se han de hacer u omitir, que excede a todo lo que puede caer bajo las reglas de la humana prudencia. A veces, ellas mismas no ven con claridad los motivos de su juicio tan certero; mas el resultado confirma siempre la verdad de sus apreciaciones. Por experiencia puedo decir que, siempre que he seguido el consejo de alguna de estas almas, aun contra los dictados de la prudencia ordinaria, no me he equivocado; mas cuando he preferido apoyarme en razones humanas,

aunque parecieran muy evidentes, en contra de su parecer, he tenido que lamentar después algún desengaño.

Todo esto parece que no presenta mayor dificultad ni tiene nada de extraordinario. Es el acto propio del don de consejo. Mas hay dos cosas, sin embargo, que no pertenecen a este don, por lo menos, de un modo directo. La primera es cuando se trata de aconsejar a otros, porque los dones se dan para provecho del mismo, y no de los demás, como las gracias gratis dadas. Y la segunda, cuando se trata de asuntos meramente humanos, que no dicen orden directo a la salvación o santificación de las almas, pues para esto son los dones. ¿Se necesitará en estos dos casos el auxilio de alguna gracia gratis dada? Aunque puede darse, entendemos que no es preciso, como vamos a ver.

Cuando se trata de aconsejar a otros, es verdad que el don de consejo no tiene una acción directa, pero sí indirecta, por la semejanza y unión que existe entre las almas y la homogeneidad fundamental de las cosas que conducen o apartan de Dios. Y aquí el don de consejo puede ir corroborado por los actos secundarios de los otros dones intelectivos, por los cuales llegue a ver con claridad la condición de las personas, la naturaleza de los asuntos, con todas las circunstancias que en ellos intervengan, para formar un juicio exacto del resultado. Y aun puede llegar a la visión del resultado mismo, si el alma posee también espíritu de profecía.

Para este caso, por lo tanto, no parece sea necesaria la intervención de una gracia gratis dada, aunque bien puede ser que el Señor la conceda, sobre todo a aquellos que tienen por misión aconsejar y dirigir a los demás.

El otro caso propuesto es cuando se trata de asuntos temporales, que no se refieren al bien espiritual. Aun en estas cosas he tratado almas que tienen una visión clarísima de lo que conviene hacer. Mas los dones sólo se ordenan a la salvación de las almas, y esas cosas, por lo tanto, parece que no caen bajo su radio de acción.

Sin embargo, indirectamente, creemos que puede extenderse hasta ahí la acción de los dones. No hay cosa que no pueda tener alguna influencia o repercusión en el orden sobrenatural. El cristiano debe sobrenaturalizarlo todo, ordenándolo al último fin. De ese modo, aun cuando las cosas de suyo sean meramente temporales y ninguna relación digan a lo sobrenatural en sí mismas consideradas, pueden

considerarse como sobrenaturales por el fin a que se ordenan y por la influencia benéfica o nefasta que ejerzan en orden a la salvación. En este sentido, ya se comprende que cierta luz difusa del don de consejo pueda llegar hasta ellas, pudiendo también ser acrecentada por la de otros dones, como en el caso precedente.

d) REVELACIONES (locuciones y visiones). — Desde que las almas llegan a los umbrales de la divina unión—y aun antes, en ocasiones—, así como en todas las etapas sucesivas de su ascensión hasta Dios, es frecuentísimo que reciban algunas revelaciones especiales, bien sea en forma de audición de ciertas palabras formadas en la imaginación o en el entendimiento mismo, o bien en forma de visión de imágenes o de especies que se les infunden. Ya se comprende que, cuando el fenómeno se verifica en la fantasía, es la imagen material la que se representa, o las palabras mismas las que se oyen, si se trata de locuciones; mas, cuando se verifica en el entendimiento, es la misma idea (especie inteligible) la que se infunde en el alma. Prescindimos de las revelaciones sensibles, que se verifican por medio de los sentidos exteriores, porque son poco frecuentes y los místicos apenas les conceden importancia.

Todos los autores nos advierten que en estas cosas cabe mucho engaño y, en ocasiones, es imposible discernir si provienen de Dios, del demonio o del propio espíritu. Puede, en efecto, el ángel de las tinieblas transfigurarse en ángel de luz y producir tales palabras o imágenes; y, si bien no es capaz de obrar inmediatamente en el entendimiento, por medio de las facultades sensitivas, le es fácil extender su acción hasta él. Puede también el espíritu propio desdoblarse y proyectar como fuera de sí lo que tenía en la subconciencia, ya sean cosas amadas o deseadas, ya temidas o aborrecidas, ya simplemente entendidas, sin que hasta entonces hayan salido sobre el pavés de lo consciente; y, en ese caso, el espíritu obra inconscientemente como proyector y locutor, siendo él mismo el espectador y el oyente.

No es mi objeto dar reglas para discernir lo uno de lo otro, ni para orientar a las almas sobre la manera como se han de conducir en tales revelaciones. Sólo intentamos averiguar la función teológica de tales relaciones, en el supuesto de que sean divinas, como en muchos casos nos vemos compelidos a admitir. Negar esto, sería manifiestamente erróneo y temerario.

Trátase aquí de la infusión de nuevas especies o imágenes, sean visuales o auditivas. Esto de ningún modo puede estar contenido en las virtualidades de la gracia ni de ninguno de los hábitos sobrenaturales que cualifican al alma santa, sino que requiere la intervención actual de Dios o de algún agente sobrenatural, como los ángeles buenos. Por esta parte, no vemos que a los dones puedan pertenecer tales fenómenos, ni como acto principal, ni como acto secundario, extensivo o consecutivo de los mismos.

Pero esas revelaciones, comúnmente, no se hacen para edificación de la Iglesia, sino de la propia alma que las recibe. No es que por sí mismas la santifiquen, porque también pudiera abusar de ellas; sino que se le proponen para su instrucción, edificación y aprovechamiento, a la manera que pudiera aprovecharla un sermón, una lectura o las amonestaciones e instrucciones de un confesor o director espiritual. Por ese lado, parece que tampoco pueden catalogarse enteramente entre las gracias gratis dadas, que, según el sentir de todos los teólogos, se dan para aprovechamiento de los demás. ¿Cómo han de aprovechar a los demás si, precisamente, una de las cosas que más se recomienda a las almas que tienen tales revelaciones es que no las manifiesten a nadie, fuera de su director, al cual necesitan manifestarlas para no ser engañadas?

Hemos de considerarlas, pues, como algo intermedio entre los dones y las gracias gratis dadas, que de lo uno y de lo otro participan, sin ser ni lo uno ni lo otro.

En su naturaleza íntima, son gracias gratis dadas, que no pertenecen al grupo de las gracias santificantes ni están virtualmente contenidas en el organismo sobrenatural, sino que suponen una intervención especial de Dios en cada caso. Por eso, en absoluto, pudiera tenerlas también un alma que no esté en gracia.

Mas el hecho de que sólo suelen tener esas gracias las almas en que los dones ya actúan con bastante perfección, nos muestra que también éstos han de tener alguna parte.

Tales gracias, en primer lugar, son una muestra del amor y providencia paternal que Dios tiene de aquella alma, que así quiere por Sí mismo instruirla, alentarla, corregirla y atraerla más a Él. La caridad es amistad entre Dios y el alma, y una de las exigencias de la amistad es la comunicación entre los amigos. Parece, pues, que Dios cede a esta exigencia de su Corazón de amigo comunicándose de

ese modo al alma que de verdad le ama, como más acomodado a ella, y no sólo a través de las sombras de la fe, como cuando actúan los dones. En este sentido, esas gracias vienen a ser una cosa como complementaria de la acción de los dones para la santificación de la misma alma; gracias más perceptibles para el alma, aunque incomparablemente de menos valor.

En segundo lugar, el alma que es dócil al Espíritu Santo cuando la mueve e ilustra por sus dones, está bien dispuesta para recibir estas otras ilustraciones del mismo Espíritu, ya porque su pensamiento está atento a El habiendo acallado todos lós ruidos de las cosas externas y el alboroto de las pasiones, ya porque su voluntad está pronta para moverse en todo según el beneplácito divino. En este sentido, los dones desempeñan un papel dispositivo para que tales revelaciones tengan lugar.

Esas revelaciones, en consecuencia, no son despreciables, como algunos pretenden, aunque nunca el alma debe apetecerlas, sino caminar entre las sombras de la fe; mas se han de recibir con humildad y gratitud cuando el Señor se digne concederlas.

II

FENÓMENOS EN LOS CUERPOS

En dos grupos dividiremos también estos fenómenos extraordinarios que con frecuencia se encuentran en los místicos, quizá más difíciles de explicar aún que los psíquicos: fenómenos fisiológicos y fenómenos físicos. Muchos de ellos, sobre todo los fisiológicos, pueden darse en el orden natural, lo mismo que los de conocimiento, aunque la ciencia no haya logrado hasta el presente ninguna explicación satisfactoria.

Tampoco es ése mi intento. Lo que interesa es saber que esos fenómenos de los cuales se han comprobado algunos casos enteramente naturales, más o menos patológicos, se diferencian totalmente de los sobrenaturales por ciertos caracteres fundamentales y por las condiciones en que se verifican, aunque materialmente sean los mismos. Ciertos entendimientos anodinos que no saben elevarse sobre la materialidad de las cosas, hacen tabla rasa de esas diferencias esenciales para negar la sobrenaturalidad de todos.

Suponiendo, por lo tanto, que esos fenómenos, en multitud de casos por lo menos, son sobrenaturales—y algunos tienen que serlo siempre—, vamos a investigar teológicamente las causas que los producen.

a) FENÓMENOS FISIOLÓGICOS (privación de sentidos, privación de alimentos, dilatación del corazón, incendios, llagas).

Todos los fenómenos de este grupo hemos podido observarlos nosotros mismos en algunas personas, y son los que menos garantías de sobrenaturalidad ofrecen en sí mismos considerados, siendo preciso atender siempre a sus adjuntos para diagnosticar su cualidad morbosa o transcendente.

Extasis. — El éxtasis es uno de los fenómenos más corrientes en ciertas fases de la vida mística.

Éxtasis, en su significado etimológico, es estar fuera de sí. Mas tiene un sentido preciso—que es como comúnmente se entiende—y se dice del estado en que queda una persona cuando pierde el uso de los sentidos externos, mientras en su interior se desarrolla una gran actividad psicológica.

Esa pérdida de los sentidos externos puede tener varios grados. Algunas veces están ajenos a todo lo exterior y no perciben las impresiones comunes que de fuera les vengan; mas vuelven en sí al recibir alguna impresión fuerte, particularmente del sentido del tacto. Otras veces aun ese sentido se halla completamente amortecido; como la historia nos refiere de Santa Catalina de Sena, a quien una señora, creyendo era puro fingimiento, traspasó repetidamente los pies con una aguja, sin que ella lo sintiera ni volviera en su acuerdo.

Ordinariamente permanecen en la posición en que se encontraban cuando el éxtasis las sorprende, bien sea de pie, bien sea de rodillas o en cualquiera otra postura; pero hay ocasiones en que se caen en tierra, si no están ya tendidos o colocados en posición estable. En ciertos casos pueden hablar. El famoso *Libro de los Diálogos* de la misma Santa Catalina, según la tradición, es lo mismo que ella decía durante algunos de sus éxtasis y sus discípulos cuidadosamente transcribían. En nuestros días, Teresa Newman también en sus éxtasis profiere algunas palabras. Por nosotros mismos hemos hecho la observación, imponiendo por obediencia a una extática que dijese exteriormente lo que por dentro pasaba; y así lo ejecutó con fidelidad.

aunque con voz tan queda, que era preciso acercarse bastante para entender lo que decía.

Las funciones todas de la vida animal o sensitiva suelen quedar paralizadas o, por lo menos, muy debilitadas. Exceptúan generalmente la circulación de la sangre y, por lo tanto, los movimientos del corazón, que siempre persisten, aunque muy atenuados; mas un médico me aseguraba que, en un éxtasis observado por él—no sabía si natural o sobrenatural—, no sólo no encontró el pulso, sino que, auscultando el corazón con toda diligencia durante bastante tiempo, no pudo percibir más que si se tratase de un cadáver, sorprendiéndose él mismo de que tal cosa fuera posible.

Las funciones anímicas, entretanto, gozan de gran actividad, a expensas, precisamente, de las funciones orgánicas que se suspenden. Como la energía anímica es limitada, si se deriva con exceso en un sentido determinado, por fuerza tiene que debilitarse en todos los demás. Aun en el orden natural, las facultades interiores pueden llegar a un grado de hiperestesia y acuidad que conozcan cosas que en su estado normal no estarían a su alcance, o elaboren conceptos y sentimientos muy superiores a sus conocimientos y sensibilidad habitual. De ahí es que, si se trata de personas religiosas, que tengan más o menos conocimientos de las cosas sobrenaturales y puesto en ellas su afecto, pueden alucinarse fácilmente y llegar a alucinar a los demás, tomando por sobrenaturales las elaboraciones de su propio espíritu. Y ésa es la causa de que los incrédulos vengan a pensar que los éxtasis sobrenaturales mejor comprobados, son de la misma naturaleza que los que los médicos estudian en las casas de salud.

La diferencia no está en el fenómeno mismo, sino en su causa. Los éxtasis naturales tienen alguna causa patológica; danse sólo en personas que tienen más o menos lábil o desequilibrado su sistema neurovegetativo, y no es difícil encontrar en ellas alguna anomalía, rareza o idiosincrasia. Y las anomalías psíquicas van siempre acompañadas de otras anomalías orgánicas, o relacionadas con esas mismas funciones.

Por el contrario, los éxtasis sobrenaturales danse sólo en personas perfectamente normales, archinormales, podemos decir, pues son sujetos de una virtud acrisolada; no de hechos aislados o de un solo sentido—porque eso puede darse aun naturalmente—, sino de una manera integral, con el equilibrio y armonía que sólo puede producir la santidad cristiana. Es verdad que los santos también al vulgo pare-

cen raros en muchas ocasiones, porque no se acomodan a sus maneras de pensar y de obrar; mas no así a quien tiene profundos conocimientos de lo que es la perfección sobrenatural y evangélica. Por este motivo, no son los neurólogos los llamados a juzgar en última instancia de estos fenómenos—aunque pueden aportar muy valiosos elementos de juicio—, sino los teólogos, que, por principios más altos, pueden investigar la sobrenaturalidad de los hechos.

Hay, pues, un doble elemento que analizar en los éxtasis: el elemento orgánico, por la suspensión total o parcial de las funciones de relación y vida sensitiva; y el elemento psíquico, por cierta sublimación de las facultades interiores. Y al decir sublimación, no entendemos esta palabra en el sentido burdo y restringido en que la toman los psiquiatras, sino en su sentido genérico y en toda su amplitud y elevación. Y también un doble factor que puede intervenir en su producción: factor somático, que puede a su vez tener una causa psicológica; y factor psíquico, de orden natural o sobrenatural. En los éxtasis sobrenaturales, sólo tiene lugar el factor psíquico del mismo orden, no teniendo más causa que la sobrenatural; y la suspensión de los sentidos es un elemento secundario sin transcendencia ni importancia alguna, consecuencia transeúnte del estado anímico; y por eso no pueden considerarse en manera alguna como fenómenos patológicos. Por el contrario, en los éxtasis naturales, toda la importancia la tiene el factor somático, que es el que inmediatamente los produce —aunque haya intervenido con anterioridad el factor psíquico—, pues toda su actividad psíquica no deja de ser un desvarío, aunque parezca a veces alcanzar las más altas lucubraciones.

Con estos preámbulos, ya podemos pasar a investigar la naturaleza del verdadero éxtasis sobrenatural.

La pérdida de los sentidos es en él una cosa enteramente accidental. La intensidad y fuerza con que el espíritu es atraído a las cosas divinas, produce esa absorción de los sentidos y amortiguamiento de todas las funciones sensitivas. Es la flaqueza misma del cuerpo, que no puede soportar la preponderante actividad del espíritu, engolfado en cosas superiores a él y que exceden su natural capacidad. Por eso, los éxtasis son frecuentísimos en cierta fase de la vida espiritual llamada de *unión extática*, que es cuando el alma comienza a traspaner las fronteras de todo lo inteligible al modo humano, arrastrada por el amor hacia la incomprensibilidad misma de Dios. Mas

suelen ir haciéndose cada vez más raros después que el alma llega a la unión transformativa y a medida que va avanzando en ese conocimiento oscuro y transcendental de la Divinidad. La razón es porque el cuerpo mismo se va habituando a ese estado preternatural del alma y va siendo sobrenaturalmente confortado por irradiación del mismo espíritu sobre él.

Lo que interesa al teólogo, por lo tanto, es saber lo que pasa en el espíritu durante el éxtasis. ¿Es efecto de una gracia gratis dada? ¿Es un acto extraordinario de los dones intelectivos? Las dos cosas puede ser; pero mientras no nos conste lo primero, debemos quedarnos con lo segundo.

Ya hemos visto que el conocimiento que se obtiene por los dones puede alcanzar a todo lo que cae bajo el objeto de la fe, que es la Verdad primera y otras muchas en orden a ella; y, por extensión, a ciertas cosas aún que no pertenecen a la fe.

Los conocimientos que los místicos alcanzan durante sus éxtasis ¿están contenidos en ese vastísimo campo? Sin duda alguna, por lo menos, en la mayoría de los casos. Luego no tenemos por qué suponer que en los éxtasis intervengan para nada las gracias gratis dadas. En su parte formal, que es lo que se refiere al espíritu, son producto de los dones, particularmente del de sabiduría; y en su elemento material, que es la pérdida de los sentidos, son una consecuencia de la intensidad y transcendencia del acto interior, a causa de la misma flaqueza corporal para soportar cosas tan altas y desproporcionadas a su contextura orgánica.

Privación total de alimento. — De varios santos se lee han pasado largas temporadas sin tomar alimento alguno. Santa Catalina de Sena pasó una cuaresma entera sin otra comida que la sagrada Hostia que recibía por las mañanas. Y cuando su confesor la obligaba después a tomar alguna cosa para evitar el escándalo de los flacos, era un tormento para ella cada bocado que atravesaba sus fauces; y su estómago protestaba como si lo hubiera llenado de piedras, y no paraba hasta devolver cuanto en él se había introducido. Caso bien curioso tenemos en nuestros días en la famosa Teresa Newman, de la que tantas observaciones se han hecho. Un caso conocemos directamente de cierta persona que pasó varios días sin otro alimento más que la Comunión. Y, obligada también, como Santa Catalina, a comer, aunque fuera poco, experimentaba, como ella, gran dificultad

en tragar los manjares, aun los más leves, y casi siempre los devolvía poco después, a pesar de hacer esfuerzos para retenerlos e introducir hielo en la boca para mejor conseguirlo.

¿Puede darse naturalmente este fenómeno? Ni lo afirmamos ni lo negamos. Imposible no nos parece. Sin embargo, no sabemos que se haya comprobado ningún caso de orden natural en que una persona pase sin comer algunas semanas, ni aun algunos días, conservando íntegras sus fuerzas físicas y trabajando con la misma o mayor actividad que si estuviera muy bien alimentada.

Se trata, pues, de un fenómeno de orden sobrenatural. ¿Un milagro? No nos parece tal, en el sentido propio de la palabra.

San Alberto Magno, maestro de Santo Tomás de Aquino, gran místico, gran teólogo y gran naturalista, hace una observación preciosa cuando dice que los contemplativos comen poco. La energía anímica se deriva con gran intensidad por los cauces de las facultades espirituales, y las funciones orgánicas necesariamente se debilitan.

Mas esto no explica el que puedan conservar, no sólo su vida, sino también sus fuerzas físicas para el trabajo corporal, con poco o ningún alimento. Para esto tenemos que acudir al influjo que el espíritu puede ejercer sobre la materia. Siendo el alma forma substancial del cuerpo, formando con él un todo substancial, es innegable la influencia mutua que cada uno de estos elementos puede ejercer sobre el otro. En este supuesto, la energía psíquica puede, por cierta redundancia, derivarse al cuerpo, transformarse de algún modo en energía corpórea, cuando el cuerpo está ya completamente sometido al espíritu, a despecho de sus propias funciones de vida animal.

Vengamos al caso. En los santos, en las almas que han alcanzado una unión perfecta con Dios, el espíritu está ya completamente sobrenaturalizado, y eso sobrenaturalización alcanza también al cuerpo en cuanto está substancialmente unido con el alma, siendo materia e instrumento de ella. Esta sobrenaturalización del cuerpo, por estar unido al alma, es manifiesta, porque las personas que han llegado a un grado elevado de unión con Dios, ya no suelen sentir siquiera primeros movimientos de ciertas pasiones orgánicas y connaturales, como la concupiscencia. Repugnan al espíritu, y el espíritu las tiene completamente sometidas y como ahogadas. El mismo organismo participa de lo sobrenatural por cierta redundancia, ya que directamente lo sobrenatural no puede afectarle.

Según esto, cuando el espíritu ha llegado a poseer un grado de energía muy superior a lo humano, por ser energía sobrenatural y divina, nada tiene de extraño que comunique al cuerpo y le transfunda parte de esa energía, que no procede de ninguna función orgánica ni de cosa corpórea, ni siquiera del espíritu considerado por lo que de sí mismo tiene, sino en cuanto investido de una virtud superior, por estar totalmente divinizado. Y así puede, por encima de las leyes fisiológicas, hacer que el cuerpo conserve sus fuerzas, y aun las aumente, sin alimento alguno o con un alimento desproporcionado. La persona a que antes nos referimos, por nosotros observada, nos decía que ella misma experimentaba que la sagrada Comunión, no sólo daba grandes fuerzas al espíritu, sino también al cuerpo, más que todos los manjares corporales, aunque a veces se encontrase bastante desfallecido. Esta experiencia nos parece suficiente para confirmar la explicación que hemos dado.

De aquí se deduce que la privación de alimento, aunque sea total y absoluta, durante épocas más o menos prolongadas, ni puede considerarse como cosa propiamente milagrosa, ni tampoco como una gracia gratis dada, sino sólo como un efecto connatural al estado de actividad sobrenatural a que el alma ha llegado por la actuación perfecta de los dones del Espíritu Santo. Aunque ya se comprende que estos efectos secundarios no se producen siempre, sino sólo en algunos casos.

Dilatación del corazón. — Es bastante frecuente oír a las almas místicas quejarse de que el corazón no les cabe en el pecho, que le sienten como llenando toda la capacidad torácica y pugnando por ensanchar sus paredes, pues le viene estrecho el recinto donde está encerrado. Esta experiencia pudiéramos pensar que es una pura sensación sujetiva, si no se hubieran comprobado algunos casos en que las costillas del pecho que dan sobre el corazón se arquean y aun se rompen para ampliar la cavidad cardíaca; lo cual prueba que materialmente el corazón crece y se dilata y la sensación que esas almas experimentan corresponde a una realidad.

La explicación de este fenómeno nos parece bastante sencilla. El corazón es el órgano de todas las afecciones del alma. No importa que tengan su raíz en algún centro nervioso: en el corazón es donde se actúan y se hacen perceptibles como tales afecciones.

Pero esas mismas afecciones, consideradas en el espíritu, implican,

unas veces, la idea de contracción, y otras veces, de dilatación. La tristeza contrae, porque el espíritu se achica, se encoge ante el mal presente que no puede evitar. Por el contrario, la alegría ensancha, dilata, porque es de un bien presente que se posee y nos llena. Y otro tanto tenemos que decir del amor, por lo menos cuando es de un bien verdadero que se posee ya en esperanza, porque el espíritu se dilata para unirse con él y meterlo dentro de sí.

Pues lo que pasa en el espíritu es natural que produzca ciertos movimientos sincrónicos en el órgano corpóreo correspondiente. Según esto, puede el amor divino crecer en tanto grado, que exceda la capacidad orgánica del corazón para amar, pues es una capacidad limitada: y, entonces, o sobrevendrá la muerte, como sucedió a la Beata Imelda Lambertini al recibir milagrosamente su primera Comunión, verdadera muerte de amor; o el corazón se dilatará para acrecentar su capacidad afectiva.

¿Pero es que la magnitud del corazón corresponde o es proporcional a su capacidad de amar? No se requiere tal cosa, sino que siga el movimiento de dilatación del espíritu, como órgano donde sus afecciones se concentran. Santo Tomás nos habla claramente de este ensanchamiento del corazón, cuando dice que un acto intenso de caridad dilata el corazón para mayor aumento (II-II, q. 24, a. VII ad 2).

Ya se ve que el amor divino no es cosa sensible, ni siquiera amor espiritual en su forma natural, sino un amor sobrenatural que trasciende a todo lo sensible. Por eso, puede darse en alto grado sin que el órgano corpóreo experimente perturbación alguna. Pero también puede refluir sobre el corazón, por la estrechísima unión entre el alma y el cuerpo, y entonces sobrevendrá esa dilatación cardíaca de que hablamos. Y no produce la muerte, aunque llegue a doblar o romper las costillas, precisamente porque el cuerpo es al mismo tiempo sobrenaturalmente confortado por el espíritu.

Incendios amorosos. — Semejante al fenómeno anterior es el de la temperatura extraordinaria que en el corazón se desarrolla en ciertos estados místicos. De algunos se lee que llegaban a quemárseles las ropas que cubrían la parte del corazón.

Dos casos bien singulares hemos observado. Cierta persona me decía que el fuego que en el corazón sentía, le producía verdaderas quemaduras en la piel; que toda la parte izquierda del pecho la tenía

así quemada. Y, en efecto, se le formaban ampollas exactamente iguales a las que produce una quemadura, las cuales a veces se extendían hasta el cuello, y por mí mismo he examinado. Acercándole un termómetro en esas ocasiones, toda la columna del mercurio subía hasta llenar completamente la cavidad, y una vez estalló el vidrio y se derramó el mercurio, como si lo hubiesen metido en una hoguera.

Otra persona me aseguraba que, por el fuego interior, unas medallitas que traía sobre el pecho, debajo de sus ropas, estaban completamente chamuscadas. Mostrándome incrédulo, le pedí que me las enseñase. Sacólas, en efecto, y, no sólo era verdad lo que decía, sino que, al ir yo a cogerlas, tuve que soltarlas al momento, porque de verdad quemaban.

¿Qué explicación puede tener este fenómeno? Exactamente la misma que el anterior. El amor, por su vehemencia para tender al objeto amado, derretirse y fundirse con él, es a manera de fuego que tiende a apoderarse del combustible, penetrarlo todo y hacerse con él una sola cosa. El lenguaje vulgar, que es el que mejor expresa estos sentimientos del espíritu, da testimonio de esto con las palabras que emplea para indicar un amor intenso, como diciendo: amor ardiente, abrasador; y los poetas no saber expresar mejor la pasión del amor que comparándola a un volcán, a un incendio: siempre cosas de fuego. Cristo ha dicho: "He venido a traer fuego a la tierra, ¿y qué quiero sino que arda?" (Luc., XII, 49). Y los discípulos que iban a Emaús exclamaron después que Jesús se ausentó de ellos: "¿Acaso nuestro corazón no estaba ardiendo dentro de nosotros mientras nos hablaba en el camino y nos explicaba las Escrituras?" (Luc., XXIV, 32).

Pues bien; ese fuego interior del espíritu, que es el amor divino, puede alcanzar en los místicos un grado de intensidad que no admite siquiera comparación con los amores terrenos más vehementes. ¿Qué extraño, pues, que en el órgano corpóreo repercuta esa incandescencia del amor de un modo sensible? Si se tratase de un amor humano, esa elevación de temperatura en el corazón produciría necesariamente la muerte; mas como se trata de un amor sobrenatural, ese mismo amor conforta al cuerpo para que pueda resistir lo que está sobre su naturaleza.

Nada tienen, pues, que ver las gracias gratis dadas con estos fe-

nómenos, ni siquiera los dones del Espíritu Santo de un modo directo, pues son simples efectos accidentales de ciertos estados místicos.

Estigmatización. — La hagiografía cristiana cuenta en sus anales multitud de santos que ostentaron en sus cuerpos las llagas del Redentor. Pasan de doscientos los que se refieren, desde el siglo XIII en adelante, pues el primero de quien se tiene noticia fué San Francisco de Asís. De los que la Iglesia ha puesto en los altares, parécenos que la última fué Santa Gema Galgani, muerta aún no hace medio siglo.

En nuestros días, mucho está llamando la atención el caso de Teresa Newman, por lo mucho que se ha divulgado y las observaciones a que fué sometido. A nuestro alcance y observación hemos tenido un caso bien palpable, en un alma que durante doce años hemos íntimamente tratado y espiritualmente dirigido (M. A. del S. C.). Otro alguno que hemos encontrado no nos ofrece bastantes garantías.

Generalmente, los estigmatizados tienen impresas las cinco llagas de Cristo, en pies, manos y costado. Algunos, como la persona que yo he estudiado, tienen también las llagas de la corona en la cabeza y las de los azotes en la espalda.

Mas no en todos se producen de la misma manera. En algunos se producen durante un éxtasis o cosa semejante, y quedan ya perfectamente impresas y sangrantes, como parece sucedió en San Francisco de Asís. En otros se vuelven a cerrar después del éxtasis, como en Teresa Newman, y se reproducen periódicamente en días señalados. En otros, finalmente, después de impresas, o al mismo tiempo de imprimirse, quedan ya cerradas para siempre, aunque sintiendo sus dolores, como sucedió en Santa Catalina de Sena, en la que sólo después de muerta aparecieron las cicatrices.

En la persona que hemos conocido, se producían, generalmente, sin éxtasis alguno, los jueves por la tarde—a no ser que el viernes fuera día festivo—y volvían a cerrarse, particularmente las de las manos, hasta la semana siguiente. Pero, en ocasiones, las tenía abiertas y sangrando durante largas temporadas, sobre todo la del costado, especialmente cuando el Señor le pedía oraciones y sufrimientos por la conversión de algún pecador o por alguna otra necesidad de la Iglesia o de la patria. En los últimos meses de su vida se le cerraron del todo, aunque continuaban los dolores agudísimos, según me ma-

nifestó pocos días antes de su muerte. Y es de notar que esa persona deseaba vivamente que no se le abrieran, aunque siguiese padeciendo los dolores; y me rogaba con todo encarecimiento que yo pidiese a Dios esta gracia; y se alegró mucho cuando alguien le dijo que eso podía proceder de enfermedad, tratando de persuadirme a mí de que era enfermedad lo suyo, y no cosa sobrenatural, porque todo lo extraordinario la asustaba y lo aborrecía.

¿Pueden, de hecho, ser naturales esas llagas y efectos neuróticos de alguna enfermedad? Parece fuera de duda, y algunos hechos lo acreditan. La famosa Magdalena, estudiada por Pierre Janet en la Salpêtrière, es la más conocida.

Mas el que estos fenómenos puedan ser en ocasiones verdaderos casos patológicos, como otros varios de la vida mística, en manera alguna autoriza para pensar que todos sean de la misma índole y no tengan verdaderas causas sobrenaturales. Hay diferencias tan notables, tan profundas, entre unos y otros, que el que haya estudiado serenamente algún caso sobrenatural y lo compare con el de la Magdalena de Janet, por ejemplo, no podrá menos de ver que hace el ridículo quien trate de medirlos con la misma vara y ponerlos en igual categoría. No tratamos aquí de su discernimiento, ni al presente nos interesa cómo eso puede producirse naturalmente. Quédese esto a la investigación de los médicos, para que ellos no intenten meterse en el campo teológico. La teología utiliza todos los datos de la ciencia, pero ve mucho más que la ciencia positiva, porque mira desde un punto más elevado.

La Iglesia Católica, no sólo ha canonizado a algunos estigmatizados, sino que en su liturgia ha introducido como fiesta el hecho de la impresión de las llagas de alguno de ellos, como San Francisco. Esto, para un católico, es garantía suficiente de la sobrenaturalidad del hecho.

Tenemos, por consiguiente, dos puntos de partida: 1.° Que la producción de esas llagas, en cuanto tal, puede provenir de causas naturales o patológicas. 2.° Que en la mayoría de los casos no cabe explicación posible sino por causas sobrenaturales. Sobre estas dos bases levantaremos nuestra teoría teológica.

Ahora bien: supuesta la sobrenaturalidad del hecho en algunos casos, ¿hemos de considerarlo como propiamente milagroso, que requiera una intervención directa e inmediata de Dios, incluyéndolo,

por tanto, entre las gracias gratis dadas? Nunca hemos de recurrir a esas intervenciones extraordinarias de Dios sino cuando los hechos no puedan explicarse de otro modo, o conste, por otro lado, que dicha intervención ha existido. Es el principio asentado por Santo Tomás, y por todos los teólogos admitido.

Procediendo según este principio, nos parece obvia la explicación. Las almas que han llegado a la perfecta unión con Dios, son como una prolongación del mismo Cristo, en cuanto miembros de su cuerpo místico; una reproducción de su vida y de todos los misterios de ella—"para que la vida de Cristo se manifieste en nuestros cuerpos", que dice el Apóstol (*II Cor.*, IV, 10)—, pues Cristo vive en ellos, según El mismo lo dice, dirigiéndose al Padre: "Yo en ellos y tú en mí" (JOAN., XVII, 23). Viven, por consiguiente, una vida de verdadera identificación con Cristo, transformados en Cristo, cristificados, viviendo ya, no ellos, sino Cristo en ellos (*Gal.*, II, 20). El santo Apóstol nos habla maravillosamente de esta reproducción de la vida de Cristo y de sus misterios en las almas. Y si son una reproducción de la vida de Cristo, han de serlo también de sus padecimientos y de sus llagas. El Apóstol lo dice terminantemente de sí mismo: "Yo llevo en mi cuerpo las llagas del Señor Jesús" (*Gal.*, VI, 17). Y no se contenta con esto, sino que se atreve a afirmar: "Estoy completando lo que falta de los padecimientos de Cristo en mi carne, por su cuerpo que es la Iglesia" (*Colos.*, I, 24). ¿Pues no han sido completos, pregunta San Agustín, los padecimientos de Cristo? Han sido completos en la cabeza, pero no en los miembros.

Claro está que todo esto no se reproduce de igual manera en todos los santos, sino más o menos, según la misión especial que Dios les confiere y la manera como quiere ser glorificado en cada uno de ellos. Mas aquellos a quienes ha escogido para ser como víctimas unidas a El para la salvación de otras almas, para ser miembros pacientes—pues no todos los miembros del cuerpo físico de Cristo padecieron igualmente—; aquellos, en fin, a quienes concede como cierta gracia mediadora, asociándolos en algún modo a la obra de su redención, tienen que reproducir de una manera más perfecta los padecimientos de Cristo.

Ciertamente, basta que estos sufrimientos se reproduzcan en el interior de las almas, y no es preciso que trasciendan a los cuerpos de un modo visible. El mismo Apóstol, que nos dice llevar en su cuerpo

las llagas de Jesús, no parece probable que las llevase así abiertas y sangrantes en lo exterior de sus miembros. Por eso, son relativamente pocos los santos en que así al exterior se manifiestan.

Mas recordemos lo que en otras ocasiones hemos dicho. El cuerpo de los santos está de algún modo sobrenaturalizado también por la irradiación y redundancia del alma. El amor es, no sólo unitivo, sino transfigurativo, y, así como las almas unidas por amor en Cristo, han de ser transfiguradas en Cristo, así por mediación de ellas puede esa transfiguración alcanzar a los mismos cuerpos. Unida substancialmente el alma con el cuerpo y completamente sobrenaturalizada, cristificada o cristiformada, nada tiene de particular que sea cristiformada la materia de que es forma substancial. De Santa Catalina de Sena se lee que, al final de su vida, se habían transformado de tal modo sus rasgos fisionómicos, que parecía enteramente el semblante de Cristo. Es un caso de mimetismo sobrenatural. ¿No hemos visto algún caso de mimetismo animal y aun vegetal? ¿Por qué sorprendernos, pues, de este mimetismo sobrenatural, realizado por el amor?

El estado místico no es un estado patológico, sino un estado superior a la humana naturaleza, que la deja en su perfecta normalidad, mas la eleva por encima de ella. Por consiguiente, lo que la naturaleza puede producir mediante el desequilibrio de sus fuerzas en un estado patológico, forzosamente tenemos que concluir que puede producirlo en un estado normal, pero sobrenaturalizado.

No es preciso, pues, acudir al milagro ni a las gracias gratis dadas para explicar el fenómeno tan llamativo de las llagas de Cristo en los cuerpos de los santos. Es un fenómeno sobrenatural, ciertamente, mas que puede producirse espontáneamente en las almas que viven con perfección la vida de Cristo, como miembros pacientes de su cuerpo místico; sin que esto sea negar que en algunos casos exista esa intervención directa y extraordinaria de Dios en la producción de tales llagas. Es una cosa natural dentro de lo sobrenatural.

b) Fenómenos físicos (levitación, agilidad, sutileza, luces, aromas, bilocación).

Llamámosles físicos porque, si bien el sujeto de estos fenómenos es también el cuerpo de la persona a quien afectan, mas no se refieren a ninguna función orgánica del mismo, sino a las leyes físicas a que están sujetos todos los cuerpos.

Levitación. — Se designa con este nombre el fenómeno observado en algunos santos y personas místicas, de ser espontáneamente elevados en el aire, sin fuerza alguna conocida que les sostenga, contra las leyes de la gravedad. De bastantes santos se consigna este hecho, siendo encontrados en algunas ocasiones más o menos elevados sobre la tierra, en éxtasis profundo, como si una fuerza misteriosa los sostuviera.

En la práctica de nuestro ministerio sacerdotal también hemos encontrado algún caso de esto. La persona a que nos referimos—cuyo nombre no indicamos siquiera con iniciales, porque aún vive y por otras razones de prudencia—atravesaba aquella fase espiritual que suelen llamar de *unión extática*, que es la que más abunda en estos fenómenos extraordinarios. Durante este período, casi siempre, al terminar su oración y volver del éxtasis, advertía que no estaba apoyada en parte alguna y, con toda suavidad, descendía nuevamente al lugar donde se había puesto en oración. La altura que alcanzaba sobre el suelo era de pocos centímetros, y su cuerpo permanecía con las mismas inflexiones que tenía cuando se empezaba la oración, y en la misma postura, que generalmente era de rodillas, como si estuviera apoyada en un reclinatorio invisible. En una función religiosa en que estaba expuesto Jesús Sacramentado, sin estar en éxtasis, sino dándose perfecta cuenta, sintió una fuerza tan grande que la atraía toda hacia la Hostia Santa, que tuvo que agarrarse fuertemente al banco en que estaba sentada para no dejarse arrastrar; y gran esfuerzo tuvo que hacer para sostenerse así durante algunos minutos.

En algunas ocasiones me decía que, aunque ponía sus pies en el suelo para andar, mas parecíale que no se apoyaba, como si su cuerpo hubiera perdido toda su pesantez. Por respeto a las cosas de Dios y por otras razones, no nos pareció prudente obligarla a ponerse sobre una báscula, para comprobar si, en efecto, carecía del peso normal. Mas el hecho lo tengo por absolutamente verídico, por lo menos en la apreciación de ella misma.

Esta conculcación de las leyes de la gravedad ¿puede tener alguna explicación natural? Parécenos que no, y, desde luego, no sabemos que se haya consignado un solo hecho de orden natural semejante. En este supuesto, tratemos de explicar tales hechos sobrenaturalmente. El principio es el mismo tantas veces invocado.

El alma totalmente sobrenaturalizada y unida con Dios, trans-

funde al cuerpo ciertas propiedades sobrenaturales que le elevan también sobre su naturaleza física. En la doctrina tomista del alma como forma substancial del cuerpo, tal alma tiene que acomodarse a tal cuerpo, y tal cuerpo a tal alma. Por consiguiente, los fenómenos sobrenaturales que en el alma se verifican pueden transcender también al cuerpo, a fin de que el todo viva con perfección esa vida sobrenatural. En un orden natural no es posible que el espíritu rebase las leyes físicas de la materia, porque, si bien el espíritu es superior a ella, el alma humana, por su propia naturaleza, está proporcionada a ella para informarla dentro de sus mismas leyes. Mas, en un orden sobrenatural, en que el alma es elevada sobre su propia naturaleza y sobre las leyes de ella, no parece inconveniente que la misma alma pueda obrar sobre el cuerpo por encima de las leyes físicas de la materia. La vida procede del alma y a la materia se infunde sobre las leyes de la mecánica. Las facultades sensitivas, en el ser racional, también participan algo de la razón. Pues el cuerpo, en el ser suprarracional —que es el alma sobrenaturalizada—, se comprende muy bien que pueda participar de esa misma sobrenaturalidad por encima de las leyes físicas que le rigen.

Apliquemos la doctrina general al caso concreto.

Dios es el Ser supremo, y el alma le considera infinitamente más alto que ella. Mas esta altura en el orden del ser, las facultades sensitivas no pueden percibirla sino como altura local. De ahí que, espontáneamente, si queremos dirigirnos a Dios, miramos hacia arriba. Pues bien; el alma que ama intensamente a Dios con amor sobrenatural, desea vivamente unirse más con El y tiende con fuerza irresistible hacia ese Ser altísimo que poderosamente la atrae. Y las facultades sensitivas tienden a acompañar al espíritu en su ascensión espiritual, pero no saben hacerlo sino considerando localmente la altura. Y, tendiendo hacia esa altura local, arrastran consigo al cuerpo y lo elevan por los aires.

Esto se comprende mejor en el caso de ser atraído el cuerpo hacia la Hostia consagrada, pues entonces allí localmente está el centro de atracción del mismo espíritu. Y si aun en todo momento, al caminar o estar sentados, experimentan esa falta de peso en sus cuerpos, es porque habitualmente su espíritu se halla en esa elevación hacia Dios y contrarresta, en parte, las leyes de la gravedad.

Semejante a éste es el caso de andar a pie enjuto y sin hundirse

sobre las aguas, como se refiere de San Jacinto de Polonia, San Raimundo de Peñafort y otros santos. La fuerza sobrenatural que empujaba su alma, anulaba la gravedad de sus cuerpos para que no se hundiesen. San Pedro caminó con firmeza sobre el mar al impulso de su amor al Maestro, que le llamaba; mas cuando vió que una grande ola amenazaba anegarle, saliendo de su éxtasis amoroso, comenzó a hundirse.

En conclusión: este fenómeno, que resueltamente tenemos por sobrenatural, no nos parece tampoco milagroso en el sentido de que requiera una intervención especial y extraordinaria de Dios, ni puede considerarse como gracia gratis dada.

Agilidad. Sutileza. — Son éstas dotes del cuerpo glorificado, del "cuerpo espiritual", que dice el Apóstol (*I Cor.*, XIV, 44), el cual participa, por redundancia, de la gloria del alma y de ciertas propiedades de ella, que no corresponden a la materia bruta. La agilidad es la propiedad que tiene el cuerpo glorioso de poder trasladarse de un lugar a otro en breves momentos—aunque sean lugares muy distantes—, sin punto de apoyo ni medio de locomoción. Y la sutileza es la facultad de penetrar a través de otros cuerpos sólidos y compactos sin romperlos ni abrir brecha en ellos.

Pues estas dotes de los cuerpos glorificados las encontramos también en algunos santos. Acaso el que más se haya distinguido en esto, de cuantos nos refiere la Historia, fué el Beato Martín de Porres, dominico lego del convento de Lima (Perú). Siendo enfermero, un novicio que se hallaba enfermo requirió mentalmente algún servicio suyo, y, a los pocos momentos, se presentó allí, le prestó el servicio que el enfermo necesitaba y volvió a partir sin que se abriese ni cerrase puerta alguna y estando candada con llave la puerta del noviciado. Otra vez, un joven aragonés se hallaba en África cautivo de los moros. Una noche clareó su mazmorra, vió que un lego dominico se le acercaba, le soltó sus cadenas y le dijo que le siguiera. Caminaron largo rato por lugares desconocidos y, al despuntar el alba, le mostró un pueblo que allá lejos se divisaba; y, al reconocer el joven que aquel era su pueblo natal, el fraile desapareció velozmente en otra dirección. Parecióle un sueño, mas la realidad era que había anochecido en África, cautivo de los moros, y amanecía horro y libre en su propio pueblo. Andando el tiempo, el mismo joven se fué al Perú en busca de fortuna, como tantos otros; y, en las calles de

Lima, inesperadamente se encontró a Fray Martín, reconociéndole por su libertador, y divulgando el prodigio. Y, a este tenor, se cuentan de él otros casos de la misma índole.

¿Cabe alguna explicación teológica de estos hechos, o tendremos que contentarnos con decir que son milagros que Dios hace por medio de sus santos?

Si éstas son dotes de los cuerpos gloriosos, como indicado queda, parece que por aquí hemos de buscar la explicación. Cuando el alma alcanza la plenitud de su vida sobrenatural y divina en la bienaventuranza, no puede en manera alguna adaptarse, como forma substancial, a una materia burda, tosca y grosera cual la que constituye el cuerpo humano. Esa vida sobrenatural—participación de la misma vida de Dios—será la única que el hombre podrá ya vivir, porque por ella es bienaventurado en un grado infinitamente superior a su propia naturaleza. De ahí que, al juntarse ella nuevamente al cuerpo en la resurrección de la carne, tiene que transformarle, espiritualizarle, absorbiendo no sólo su animalidad, sino la tosquedad de su materia, haciéndole participante de su bienaventuranza sobrenatural. El cuerpo, pues, también se sobrenaturaliza. De ahí provienen las dotes que el cuerpo recibirá en la gloria.

Ahora bien: el alma que en esta vida ha llegado a esa unión transformativa con Dios, está ya completamente purificada y sobrenaturalizada; lo natural ha quedado ya completamente absorbido por lo sobrenatural, y goza ya de cierta visión imperfecta de Dios por medio del don de entendimiento, semejante a la visión intuitiva de la gloria. ¿No podrá ella en este estado absorber ya parcialmente la tosquedad de la materia que informa, transfundiéndole algo de su espiritualidad y sobrenaturalidad y, de un modo imperfecto y transitorio, regalarle esas dotes con que perpetuamente le adornará en el cielo?

Ningún grave inconveniente vemos en ello; antes bien, parece natural que así suceda. Estas dotes, pues, de agilidad y sutileza que imperfectamente y de un modo transeúnte tienen aquí algunos santos, no son más que un anticipo de las que han de disfrutar perpetuamente en el cielo, provenientes del mismo principio, que es el alma totalmente divinizada. Y, como los dones son la causa de que el alma viva en este mundo esa vida sobrenatural y divina y disfrute de una visión

imperfecta de Dios, a ellos remotamente hay que atribuir esos hechos tan portentosos, sin que sea necesario acudir al milagro.

Luces. Aromas. — De estos dos fenómenos también tenemos algún caso de propia experiencia.

En cierta ocasión tuve que sacar de su oración semiextática a cierta persona que yo dirigía, porque necesitaba hablarle. Al mirar su rostro, lo vi todo bañado de una luz clarísima, como de estrella matutina, más blanca que la luz del sol que nos alumbraba; luz tenue, como difusa, sin destellos ni fulgores. Su rostro estaba también transfigurado. En el transcurso de la conversación, la luz se fué gradualmente desvaneciendo.

Después de esta observación, me esforcé por pensar que habría sido ilusión mía—aunque nada propenso a semejantes alucinaciones—: mas, a los pocos días, un grupo de gente que por casualidad pasaba por la calle al tiempo que dicha persona salía del templo, observó el mismo fenómeno, quedándose todos parados y pasmados contemplándola, comentando lo que veían, sin saber a qué atribuirlo, pues ninguna idea tenían de la santidad de aquella joven.

De varios santos se sabe que, en ocasiones, irradiaban esa luz, hasta iluminar la estancia y disipar las tinieblas de la noche. Baste recordar a Moisés cuando bajó del monte de hablar con Dios, trayendo escritas las tablas de la Ley.

Lo que no recordamos haber leído de ninguno es que sus cuerpos, aun viviendo, exhalasen suaves perfumes. Después de muertos, se refiere de muchos, como de Santo Domingo de Guzmán y Santo Tomás de Aquino, que todo lo invadieron de aroma celestial al abrir sus sepulturas; mas no se sabe que en vida sus cuerpos estuviesen dotados de tan singular privilegio.

Sin embargo, una persona hemos conocido que poseía ese don. Era un perfume suavísimo el que despedía de sí. Por dondequiera que pasaba, dejaba embalsamado el ambiente. Sus ropas, como cualquier objeto que tocaba, conservaban por algún tiempo ese aroma. Cuando me besaba el hábito, en él dejaba también su olor, aunque por breve espacio. Un pañuelo que en cierta ocasión le di para que se enjugase, y me volvió a entregar al momento, conservó el aroma por más de un año.

Era religiosa de clausura, que de ningún modo podía tener substancias odoríferas. Además, el aroma era de cosa enteramente des-

conocida. Olía a ella, y nada más. Y no sólo lo percibían las religiosas, sino muchos seglares que la trataban. Sólo ella no lo percibía, y cuando se lo dijeron, quedó asustada. Cuando yo empecé a tratarla, nada sabía; y, cuando me persuadí de que el perfume salía de su propio cuerpo, me resistía a dar crédito a mi olfato; hasta que un día, hablando de ella con otro sacerdote virtuoso y prudente, hizo referencia con toda naturalidad a ese fenómeno, como a cosa de todos conocida. Así me sucedió después con otras personas, sin que yo jamás dijese nada.

¿Pueden estos hechos tener alguna explicación natural? Parécenos que no. Podráse decir, en cuanto a la luz, que todos los cuerpos son más o menos fosforescentes, como ha descubierto la física moderna; pero eso se verifica en determinadas condiciones que no tienen aplicación en estos casos. Y, en cuanto al aroma, pretender que el cuerpo humano, sea vivo, sea muerto, exhale de sí tan suave fragancia, es ridículo, por muchas reacciones y combinaciones que entre sus elementos se hagan.

Siendo, pues, fenómenos sobrenaturales, ¿cómo se explican teológicamente?

La claridad es otra de las dotes del cuerpo glorioso, como la agilidad y la sutileza. Por consiguiente, la explicación de esas luces sobrenaturales es la misma que la de los dos fenómenos precedentes.

Los teólogos no consignan como dote del cuerpo glorificado el exhalar suavísimo perfume; mas es de creer que así suceda, pues en el cielo, después de la resurrección de la carne, todos los sentidos gozarán, por participación, de la gloria del alma; y el olfato no podrá recrearse sino con suaves olores, que emanarán de los cuerpos bienaventurados. No es extraño, pues, que ya en esta vida, los que ya viven más en el cielo que en la tierra, participen un poco de esa propiedad, por irradiación del alma semiglorificada.

A esto pudiera referirse también el que los cuerpos de algunos santos permanezcan incorruptos en el sepulcro, como participación imperfectísima de la incorrupción de la bienaventuranza. Mas esto requeriría más largas explicaciones, que no nos detenemos a hacer por no tratarse de ningún fenómeno místico.

Bilocación. — Entre todos los fenómenos que hemos mencionado hasta ahora, acaso sea éste el que tenga más difícil explicación. Llámase así el hecho de estar una misma persona, al mismo tiempo, en

dos lugares distintos, muy distantes entre sí en algunas ocasiones. No es frecuente encontrar este hecho en las vidas de los santos, pero se consignan algunos casos que no podemos poner en duda, como el de San Antonio de Padua y San Alfonso María de Ligorio.

También se refieren casos de bilocación de personas que nada tenían de santas, lo cual nos hace pensar que el fenómeno, materialmente considerado, puede ser natural, aun cuando de ordinario sea sobrenatural por sus causas y por las condiciones en que se produce.

Ateniéndonos a los datos de nuestra experiencia personal, hemos podido estudiar un caso, bien prodigioso por cierto. Trátase de la misma persona a quien varias veces hemos hecho referencia, y particularmente al hablar de los aromas. En esa persona era frecuentísimo el estar en otros lugares, bien distantes a veces, sin que faltase jamás de su convento, como religiosa de clausura que era. En el convento permanecía, generalmente, como absorta o abstraída, aunque no por eso dejaba de atender a las cosas necesarias. En los lugares adonde se trasladaba, no solía hacerse visible. Sólo sé que se haya hecho visible en dos ocasiones: la una para calmar un violento incidente entre dos esposos que se hallaban solos en su domicilio y a punto de venirse a las manos; y la otra, durante nuestra Cruzada, para librar de la muerte a un militar y conducirle a la victoria, indicándole el sitio por donde había de acometer al enemigo. Tampoco hablaba. Creemos que no podía hacerlo, porque, en ocasiones, de buena gana lo hubiera hecho.

¿Cómo, entonces, podemos saber que estaba allí presente? Otras señales claras nos daba de su presencia. Percibíamos su aroma, que era del todo inconfundible; su tos, voluntaria, con la que a veces llamaba la atención para que nos diésemos cuenta de que estaba allí presente y de lo que quería advertirnos; y otros signos por el estilo que no dejaban lugar a duda. Después, cuando se la interrogaba sobre el caso, daba cuenta exacta de todo lo allí ocurrido, aunque uno estuviese solo y en una estancia bien cerrada; y describía la estancia con todos los objetos que en ella había y su disposición, aunque fueran cosas que ella jamás había visto. Nunca había estado en Madrid, y, sin embargo, durante nuestra Cruzada, me describía las fortificaciones que los rojos tenían en la capital, sus posiciones, etc., como las de las tropas nacionales, al igual que las de otros frentes de batalla; cosas que en varias ocasiones hemos comprobado que eran

exactas; aunque no siempre, como es natural, hemos podido comprobarlo.

Interrogada sobre esto, me contestó que veía todas las cosas como eran, aunque no con tanta claridad como en la visión ordinaria, sino como si estuvieran un poco veladas. Oía perfectamente lo que se decía, y hasta sentía frío o calor si lo hacía en el lugar adonde se trasladaba, aunque no lo hiciese en el punto donde ella residía. Todo lo cual demuestra que se trata de verdadera presencia corporal, y no de un simple conocimiento de cosas ausentes, como en otras ocasiones.

Reprendiéndola yo alguna vez con fingida severidad por esas excursiones clandestinas que tan mal cuadraban a una religiosa de clausura, me contestó humildemente que ella no quería nada de eso, pero que no estaba en su mano el evitarlo, pues se sentía como conducida.

Encuadremos ahora el hecho. ¿Se trata de un verdadero milagro? De ninguna manera. Los milagros no se hacen así de una manera constante y sin un objeto especial, como en ocasiones le ocurría a ella. Es más; algunas veces quedaba frustrada en el objeto mismo de su excursión. Dos ejemplos. En 1937 circuló por el territorio nacional la noticia de que José Antonio Primo de Rivera vivía aún. Llegando a ella esa noticia, me preguntó si era verdad, y yo le contesté que no sabía, pero que así lo decían. Entonces me dijo que ella creía que había muerto, porque le había buscado por muchas partes y no podía dar con él—le buscaría, sin duda, para prestarle algún servicio o ayuda, si lo necesitaba—. En otra ocasión me preguntaba dónde estaba yo cierto día a cierta hora, porque me había buscado, sin poder encontrarme. Yo le pregunté a ella, antes de contestar, en dónde me había buscado, y me refirió varios sitios donde yo solía estar a aquellas horas. Y, al decirle después en dónde me encontraba aquel día, me respondió que no se le había ocurrido mirar allí.

Esto prueba que no se trata de verdadero milagro, porque el milagro nunca queda fallido en el fin para que se hace. Y también comprueba que no es un fenómeno de simple conocimiento de cosas ausentes, pues, en este caso, hubiera conocido el paradero de las personas que buscaba, como lo conocía otras veces; sino de verdadera presencia corporal en los lugares adonde se dirigía.

Descartada esa hipótesis del milagro, dos problemas se presentan: 1.° Si puede el espíritu obrar en dos lugares a un tiempo. 2.° Si el

cuerpo humano puede al mismo tiempo estar en dos lugares distintos. El hecho parece dar a ambos problemas la respuesta afirmativa, pero es preciso analizarlo.

1.° *Si puede el espíritu obrar al mismo tiempo en dos lugares distintos.* — Como el espíritu no está circunscrito por el lugar ni ocupa espacio, allí está donde obra. En el caso de la bilocación, el espíritu permanece en el lugar donde la persona reside, pues sigue informando al cuerpo, que subsiste con algunas operaciones vitales; y también obra en el otro lugar adonde la persona se traslada. Sin embargo, la filosofía nos enseña que el espíritu creado no puede obrar en dos lugares a un tiempo. ¿Cómo resolver esta antinomia?

La solución parece clara. El alma humana es forma substancial del cuerpo y, por virtud del cuerpo, se extiende su acción a todo el espacio que el cuerpo ocupa. Por consiguiente, si el cuerpo que informa ocupa dos lugares distintos, a esos mismos lugares tiene que extender su acción y estar en ellos virtualmente. Este problema, pues, se resuelve en función del siguiente.

2.° *Si un cuerpo puede ocupar dos lugares a un tiempo.* — La filosofía responde negativamente. Y parece que existe verdadera repugnancia metafísica. El cuerpo, por su cuantidad, está circunscrito por el lugar que ocupa, y si ocupa dos lugares distintos, serán dos cuerpos distintos.

Varias teorías han emitido los teólogos para explicar el fenómeno de la bilocación. Sin detenernos a exponerlas ni refutarlas en particular, contra todas ellas tenemos un argumento decisivo: están en pugna con la realidad de los hechos y eso basta para que las rechacemos de plano. En efecto, siempre suponen el milagro como clave de su explicación teológica. Pero los hechos por nosotros mismos comprobados y otros varios que se citan, manifiestamente prueban que la bilocación puede existir sin milagro. Bastaría un solo hecho no milagroso, debidamente comprobado, para echar por tierra todas esas teorías: cuando no es uno, sino muchos, los que se pueden aducir. Por consiguiente, toda explicación que tenga que recurrir al milagro para darnos razón del fenómeno, por sí misma se derrumba.

Ensayemos otra hipótesis, que sólo a título de hipótesis la proponemos. El magnetismo animal es un hecho bien comprobado, cuya causa desconocemos y que a veces realiza cosas bien prodigiosas. También se habla de cierto flúido nérveo para explicar ciertos fenó-

menos raros. Uno y otro tienen una esfera de influencia mucho más amplia que el espacio circunscrito por el cuerpo. ¿No podría esto abrir un resquicio para atisbar algo de lo que puede ocurrir en la bilocación? ¿No podríamos suponer un cuerpo de materia imponderable, unido por la misma forma substancial a este otro de materia burda y gruesa, formando entre los dos el organismo humano completo, y perfectamente adaptados y compenetrados el uno con el otro? Otros hechos raros de psicología y psicopatía parece que encontrarían aquí su explicación. En ese caso, el cuerpo imponderable podría excepcional y transitoriamente como desprenderse del cuerpo ponderable y actuar a distancia movido por el espíritu, que permanecería informando a los dos y obrando en dondequiera que estuvieran, aunque con distinta intensidad, como testifican los hechos.

Está fuera de nuestro propósito exponer esta hipótesis con mayor amplitud, pues lo que aquí nos interesa es la interpretación teológica del fenómeno. Mas no dejaremos de consignar las experiencias del doctor Osty, director del Instituto Metapsíquico de París, que ha realizado curiosas investigaciones acerca del psiquismo paranormal, las cuales prestan a nuestra hipótesis un fundamento sólido y verdaderamente científico.

"Mediante tales investigaciones—escribe el doctor Prieto Vidal—se puso en evidencia el desplazamiento a distancia del cuerpo de determinados sujetos, de una "substancia invisible", que emana en los momentos paroxísticos de la actividad neuromuscular, capaz de producir distintos fenómenos, que detalla en sus protocolos y que en trabajosos y repetidos ensayos pudo apreciar (como prueba de su presencia) que absorbía una cantidad de rayos infrarrojos, que cruzaban la sala de experimentación y cuya absorción era denunciable mediante aparatos registradores apropiados" (*El Diario Palentino*, 5 de julio de 1945).

Basta esta somera indicación para nuestro intento.

La bilocación, en este caso, podría ser un hecho perfectamente natural o patológico, por separación o desdoblamiento de esas dos partes del organismo humano. Podría también ser un hecho milagroso, cuando las condiciones en que se verifica fueran tales que autorizasen para suponer el milagro. Y podría sin ser milagro propiamente dicho, ser un hecho sobrenatural, procedente del mismo estado místico, como creemos lo era en el caso por nosotros estudiado.

Concretemos un poco más. En almas tan purificadas y desprendidas de la materia, este cuerpo material que todos vemos es como un peso bruto que impide al espíritu la libertad de sus movimientos; una mazmorra en que está aprisionado y de la cual pretende librarse. Ése es lenguaje común de los místicos, que nos hablan de "esta cárcel", "estos hierros" y cosas semejantes. El cuerpo ya no se adapta a las necesidades del espíritu purificado y sobrenaturalizado. Esto ya lo hemos consignado anteriormente para explicar otros fenómenos semejantes.

Pues bien: puede suceder que el espíritu sienta la necesidad o conveniencia de su presencia en algún lugar apartado. Por lo menos, en la subconciencia se produce el deseo de estar allí. Este deseo es como un impulso, una fuerza que tiende hacia aquel lugar, dentro de la misma región de la subconciencia. Así se entabla una pugna y un forcejeo entre lo que el espíritu quiere y la pesantez de la materia bruta. Entonces pueden ocurrir dos casos: o bien que el espíritu domine totalmente al cuerpo, sobrenaturalizándole también y comunicándole ciertas propiedades del cuerpo glorioso, en cuyo caso lo arrastrará consigo y tendremos el fenómeno ya estudiado de la agilidad; o bien que él extienda la zona de influencia de ese otro cuerpo sutil e imponderable hasta el lugar que desea, y allí puede ejecutar mediante él algunos actos que no son del todo espirituales, sino también corpóreos. Así, podrá ver, oír, emitir sonidos, exhalar olores; así como ser visto, sentir calor o frío, y cosas análogas, mediante esa como proyección de su organismo en aquel lugar por ese metaorganismo sutil e imponderable.

Mas no nos imaginemos que esos dos organismos—el ponderable y el imponderable—se separan totalmente. En ese caso, tampoco podría el alma informar a los dos al mismo tiempo en distintos lugares. Es que ese organismo imponderable es proyectado por el espíritu en su actividad, hacia aquel lugar, a manera de ondas hertzianas que allí se concentran y producen su efecto. Por eso el cuerpo tangible y pesado permanece con tan poca actividad mientras el fenómeno se verifica. Y por eso también en el punto adonde se traslada el espíritu con esa prolongación del cuerpo etéreo, no tiene el ejercicio de los sentidos tan expedito como en su funcionamiento ordinario.

Hay quien piensa que esta hipótesis es contraria a la doctrina tomista del alma como forma substancial única del cuerpo humano.

Precisamente es todo lo contrario, porque en ella cabalmente se funda. Siendo el alma forma substancial única de todo el organismo, adondequiera que éste se extienda tiene que extender ella su actividad y únicamente así puede ella estar en dos lugares distintos si el organismo ocupa esos dos mismos lugares con sus partes distintas.

Hemos ensayado una explicación científica de un hecho innegable. Decir que es un milagro, y con ello quedarse contento, es una postura anticientífica, ya porque no siempre se adapta a la realidad de los hechos, ya porque no sabemos si ese milagro es posible, pues las cosas que intrínsecamente repugnan, ni aun por milagro pueden verificarse.

De esto, como de todo lo anterior, no hemos hecho más que someras indicaciones, que puedan servir de orientación para trabajos ulteriores. Bueno será que los teólogos, de consuno con los científicos, comiencen a preocuparse de hechos tan maravillosos, ante los cuales sería una actitud poco digna para el hombre de ciencia encogerse de hombros sin intentar siquiera bucear en ellos, aunque no se logre la satisfacción de sacarlos a plena luz y dar de ellos una explicación perfecta.

CAPITULO V

EL DON DE ENTENDIMIENTO

1. — Al explicar cada uno de los dones en particular, no expondremos todas las dificultades, pues de ellas habla Santo Tomás especialmente en otras cuestiones (2-2). Sólo nos ocuparemos de las que se refieren a la necesidad de los dones y a su distinción de las virtudes.

2. — Isaías pone en primer lugar los dones de sabiduría y de entendimiento, cuando dice: "Descansará sobre Él el espíritu de sabiduría y de entendimiento." La dificultad que se presenta es la de distinguirlos, por una parte, de la fe, pues los actos de fe parece que alcanzan a donde ellos llegan, y, por otra, entre sí mismos, pues no es fácil precisar qué actos son propios del don de entendimiento y cuáles del don de sabiduría. No estando estos dones unidos necesariamente a la fe y al estado de viadores—pues también se dan en Cristo y en los bienaventurados—, es también necesario explicar qué actos realizan estos dones cuando se dan en el cielo sin la fe.

1. — El don de entendimiento no consiste sólo en la simple aprehensión de los términos, sino que incluye un juicio

A) DIFICULTADES

3. — Ciertas palabras de Santo Tomás, al distinguir el don de entendimiento del don de sabiduría (1-2, 68, 4), han suscitado algunas dificultades. "Pertenece al don de entendimiento—dice el Santo Doctor—la aprehensión de la verdad, que es algo propio de la investigación especulativa; mientras que el don de consejo perfecciona la parte práctica, en cuanto a la aprehensión de la verdad." Respecto al juicio de la verdad, dice Santo Tomás: "La perfección de la parte especulativa la da el don de sabiduría; la de la parte práctica, el don de ciencia."

4. — PRIMERA DIFICULTAD. — No parece suficiente, para una diferenciación perfecta y una caracterización precisa de estos dones, atenerse a esa doble función de aprehender y de juzgar, pues una y otra pueden pertenecer a un

mismo hábito. La función de aprehender se ordena a la de juzgar, pues sólo se juzga de lo que se aprehende. Pueden una y otra ser realizadas por un mismo hábito, así como por el hábito de los primeros principios aprehendemos la verdad y asentimos a ella. Por el mismo hábito de ciencia o de sabiduría juzgamos la verdad de las conclusiones y la aprehendemos. No es, pues, suficiente para la distinción del don de entendimiento del de sabiduría el que aquél se ordene a la aprehensión de las verdades sobrenaturales y éste a juzgar de las mismas.

En el orden natural no se distinguen los hábitos por estas dos funciones, sino que por el mismo hábito aprehendemos los términos de una proposición y juzgamos de la misma. Esto mismo, y con mayor motivo, se da también en el orden sobrenatural. Siendo de un orden superior, deben reunir en sí estas dos funciones de un modo más eminente y con una unidad más perfecta que la de los hábitos naturales. Esto se ve claramente en los tres dones de la parte apetitiva, fortaleza, piedad y temor, que reúnen en sí todo lo que pertenece a las diversas virtudes morales.

5. — Si se contesta que el don de entendimiento no sirve tan sólo para la aprehensión de la verdad, sino también para formar un juicio acerca de la misma: esto, además de ir contra la doctrina de Santo Tomás, incluye un gran inconveniente, pues entonces el don de entendimiento no se distinguiría de los dones de ciencia y de sabiduría, que tienen el mismo objeto y función.

Si se considerase propio del don de entendimiento juzgar de la verdad sobrenatural aprehendida, para juzgar deberá aportar al juicio el conocimiento de alguna causa o algún efecto; de otro modo, el juicio sería imperfecto y sin la debida penetración, con mucha superficialidad y con toda clase de reservas.

Si juzgara basándose en una causa superior o inferior, o por algún efecto, en nada se distinguiría de la sabiduría y de la ciencia, cuya función propia es juzgar de las verdades por sus causas. Y si juzga por algún efecto, este mismo juicio podría hacerlo el don de ciencia, que puede juzgar por los efectos (ciencia *quia*).

6. — Pudiérase decir que el don de entendimiento juzga de los principios y no de las conclusiones o verdades conocidas por sus causas, porque este don corresponde al hábito de los primeros principios, llamado también entendimiento, al cual pertenece juzgar y discernir la verdad por la aprehensión de los términos, no por deducción de las causas.

Pero, según esto, no se distinguiría de la fe. Las verdades de fe sirven de principios en el orden sobrenatural, y no pueden ser conocidas en esta vida de una manera clara, sino, más bien, con mucha oscuridad, por lo cual es la fe la que presta el asentimiento y juicio de ellas. Si el don de entendimiento juzga de estas verdades con oscuridad, lo hará creyendo, de un modo análogo a la fe. Si, por el contrario, las ve con toda claridad, será por identificación con la luz de gloria del cielo.

7. — Y si alguno dijere que el don de entendimiento no llega a conocer

las verdades de fe, sino su credibilidad y conveniencia, la aprehensión de su sentido e inteligencia de sus términos, es bien fácil la respuesta.

8. — Todo esto no es más que un preámbulo a la fe. La credibilidad de la fe la conocemos con evidencia, de un modo semejante a la conveniencia de los artículos de la fe, al despertarse el piadoso deseo de creer. De igual modo se llega a conocer el sentido de la Escritura o del Símbolo para creer sus artículos, porque no podría creerse sin entender el sentido del objeto de la fe.

Para todo esto no hace falta un don del Espíritu Santo, que no puede ser anterior a la fe, y supone al alma en posesión de las virtudes teologales.

Estas funciones son de suyo anteriores a la fe, pueden realizarse sin los dones del Espíritu Santo, porque incluso después de tener la fe proceden de los mismos principios, independientemente de la fe y del estado de gracia.

Si los dones sólo se dan en el estado de gracia, no podrán precisarse para aquellas funciones que también se dan en los que carecen de la gracia.

Añadamos a esto que los motivos formales que anteriormente a la fe nos hacen juzgar la credibilidad o conveniencia de las cosas pertenecientes a la fe, tampoco son siempre sobrenaturales, ni exigen un don del Espíritu Santo, pues se dan de ordinario en los que caminan hacia la fe. Muchos de esos motivos pueden conocerse por un raciocinio natural, antes de poseer la fe. La prudencia exige poseer motivos suficientes de credibilidad para creer; y para esto no hace falta un don especial: es algo común a todos los creyentes, y no sólo se concede a los que se hallan en estado de gracia, sino también a los pecadores creyentes. Por el contrario, los dones del Espíritu Santo sólo son compatibles con la gracia, como enseña Santo Tomás.

B) DOCTRINA VERDADERA

9. — Es necesario, sin embargo, afirmar que el don de entendimiento produce un juicio de investigación de la verdad, aunque también le corresponde producir en el entendimiento, de una manera previa y como disposición, la aprehensión recta de los términos.

Este es la doctrina claramente enseñada por Santo Tomás (I-2, 68, 4, 2-2, 8, 1, etc.) En este mismo tratado dice el santo Doctor: "La razón es especulativa y práctica, y en ambos aspectos su fin propio es percibir la verdad, a lo cual se llega por la aprehensión y juicio de la misma. Para la aprehensión de la verdad, la razón especulativa es perfeccionada por el don de entendimiento, y la práctica por el don de consejo. Para juzgar con rectitud, la especulativa es perfeccionada por la sabiduría, y la razón práctica por la ciencia."

Santo Tomás, que en el texto citado asigna los dones de entendimiento y de sabiduría sólo a la parte especulativa, y el de ciencia sólo a la parte práctica, cambia más adelante (2-2, qq. 8, 9 y 45) su opinión, enseñando que estos dones perfeccionan tanto la razón especulativa como la práctica, a semejanza de la fe, que no sólo cree, sino que mueve por el amor y, de esta manera, puede también llamarse práctica. Pero siempre sostiene, sin vacilación

ninguna, que lo propio del don de entendimiento es la aprehensión, penetración y conocimiento de la verdad. En cuanto a esto, nunca cambió de opinión.

La verdad se aprehende, se penetra y se conoce o distingue mediante el juicio. Santo Tomás no limita la acción del don de entendimiento a la sola aprehensión de los términos de la proposición (primera operación del entendimiento), sino que afirma que "la verdad y su aprehensión se encuentran en el juicio, y se conocen por la enunciación, composición y división" (1, 16, 3) (segunda operación del entendimiento).

La investigación intelectual no termina en la simple aprehensión de los términos, sino en la verdad contenida en las proposiciones. Hay cosas que deducimos por raciocinio, y otras que aprehendemos sin necesidad de derivarlas de otras. El objeto de la deducción o raciocinio no son simples términos, sino las proposiciones o verdades percibidas en la misma aprehensión de los términos mediante discurso. Y, de igual manera, lo que se conoce sin necesidad de discurso, no son solamente los términos, sino también las verdades y las proposiciones que en ellos se hallan contenidas.

10. — De lo que enseña Santo Tomás en la 2-2 acerca del don de entendimiento, claramente se deduce que es propio del don de entendimiento, no sólo la simple aprehensión de los términos, sino también el juicio que penetra y distingue la verdad. Compara (2-2, 8, 1, ad 1 et 2) el don de entendimiento con la luz de los primeros principios, que es llamada también entendimiento; afirma el Santo Doctor (ad 2) que el discurso de la razón comienza apoyándose en algo conocido y termina en un nuevo conocimiento que antes nos era desconocido. En este proceso intelectual no se utilizan simples términos, sino proposiciones o verdades conocidas a la luz de los principios, y, mediante el discurso, se llega hasta la verdad de las nuevas conclusiones.

11. — El Santo Doctor establece una proposición entre la luz infusa con que conocemos sobrenaturalmente las cosas y la luz natural que ilumina las primeras verdades en nuestra razón. La comparación se aplica al don sobrenatural de entendimiento frente a la luz de los principios. De igual manera que por la luz de los principios no sólo aprehendemos los términos, sino que también juzgamos las verdades conocidas por sí mismas, así también el don de entendimiento juzga acerca de las verdades sobrenaturales. "El don de entendimiento trata de los primeros principios del conocimiento gratuito" (Ibidem, a. 6, ad 2). Mas los primeros principios no son términos, sino proposiciones o verdades.

12. — Finalmente, la explicación que da Santo Tomás del acto del don de entendimiento sería ininteligible sin la existencia de un juicio.

"El don de entendimiento en esta vida no penetra la esencia misma de la cosa conocida, ni la verdad de su enunciado, pero nos hace ver con toda claridad que ninguna apariencia exterior nos autoriza para apartarnos de la fe" (1-2, 68, 2). Y esto es imposible sin un juicio.

Enseña también que "el Espíritu Santo, mediante el don de entendimiento,

ilumina la inteligencia del hombre para que conozca alguna verdad sobrenatural" (ibid., a. 4). Verdad que es conocida por un juicio.

Por fin, enseña que al don de entendimiento corresponde, como fruto, la fe, no como virtud o hábito, sino como una certeza de fe que, haciendo penetrar y entender las cosas pertenecientes a la misma, da firmeza a la adhesión, alejando dudas y fluctuaciones. "La fe—dice el Santo Doctor—no puede ser anterior a todo entendimiento, porque el hombre no podría asentir creyendo lo que se le propone, si no lo entendiese de alguna manera; pero la perfección del entendimiento (mediante el don) es posterior a la fe, y esa perfección del entendimiento añade alguna certeza a la fe" (Ibid., a. 8, corp. et ad 2). Esta certeza es en lo que pone el Santo Doctor el fruto del don de entendimiento. Y como la fe nos hace asentir a las verdades reveladas mediante un juicio, si el don de entendimiento produce, como fruto suyo, la certeza y firmeza en este juicio, es evidente que esto será por un juicio que él mismo realiza.

13. — La razón de esto se halla en que el don de entendimiento nos dispone, sobre todo, a una recta intelección de las cosas de fe, sin mezcla de errores, sin intromisión de fantasmas u objetos materiales que impiden en gran manera entender bien las cosas espirituales, pues no siempre discernimos lo espiritual de lo corporal. La inteligencia clara de un objeto debe excluir toda confusión y mezcla de errores o cosas extrañas a la misma, para poder al menos percibir con claridad lo que no es. Y mientras esto no se consiga, todo será oscuridad y dificultades.

El entendimiento penetra y conoce una cosa cuando ve con claridad y distinción lo que es o no es, así como la vista se dice que ve con claridad cuando penetra sutil y distintamente las cosas visibles, sin oscuridades ni confusiones.

El don de entendimiento aguza y perfecciona la inteligencia para conocer sin confusión ni mezcla de errores, ilustrada como está por el mismo Espíritu Santo. De aquí que le corresponda, entre las bienaventuranzas, la limpieza del corazón: "Bienaventurados los que tienen su corazón puro, porque ellos verán a Dios" (Mt., V, 8), según la doctrina de Santo Tomás (2-2, 8, 7). La limpieza del corazón no sólo significa una depuración de afectos desordenados, que realizan las virtudes y dones de la parte apetitiva, sino también como una emancipación de fantasmas y errores, para que no se reciban de un modo corporal y con perversiones heréticas las verdades que se nos proponen acerca de Dios.

Al don de entendimiento, por tanto, corresponde discernir, en los misterios de fe, la verdad del error, la espiritualidad de las cosas divinas, de lo grosero de las formas corporales, que de otro modo se conocerían con rudeza, tardanza, oscuridad y confusión. El don de entendimiento, al iluminar y purificar la inteligencia, hace desaparecer esa rudeza, embotamiento y ofuscación de la mente.

Esa penetración e iluminación sólo se consigue comparando y relacionando las verdades de fe con los errores que se rechazan; la pureza espiritual, con la

bajeza de las cosas corporales que se desechan. Por consiguiente, el don de entendimiento, que aguza y dispone la inteligencia para penetrar y conocer con claridad, debe incluir un juicio, pues sin él no podría distinguir, juzgar y comparar.

14. — OBJECIÓN. — En esta vida la inteligencia no puede prescindir del conocimiento mediante imágenes y formas corporales, ya que es connatural al alma unida al cuerpo entender con dependencia de los sentidos. La depuración e independencia de imágenes y formas sensibles es característica del conocimiento en la otra vida; rara vez se da en ésta; por lo cual no puede ser propio del don de entendimiento, que es común en todos los justos.

No queda, pues, debidamente explicado el acto del don de entendimiento al asignársele como propio de él un simple discernimiento y juicio depurativo de imágenes y errores. Sobre todo, si tenemos en cuenta que, así como un error material puede darse con la fe, siempre que no haya obstinación, así también algún error material puede ser compatible con el don de entendimiento. El error material, no siendo pecado mortal, no puede subsistir con la gracia y con el don de entendimiento, ya que este don se da en todos los que están en estado de gracia (ibíd., a. 4).

15. — RESPUESTA. — La inteligencia puede prescindir de las imágenes de dos maneras:

1.° Por carencia y privación de las mismas, de suerte que en el mismo acto de entender no dependa de tales imágenes.

2.° Por comparación del objeto entendido con las mismas imágenes, conociendo y reconociendo su diferenciación, abstrayendo de las mismas. De este modo conocemos en esta vida las cosas espirituales y al mismo Dios, por vía de negación, pues aunque conocemos las cosas espirituales arrancando de las cosas sensibles e imágenes, sin embargo, separamos de Dios esas imágenes sensibles y afirmamos que Dios no es como nos lo representan esas imágenes corporales. "El conocimiento intelectual—dice Santo Tomás—no termina en las mismas imágenes, sino que en ellas contempla la pureza de la verdad inteligible" (2-2, 180, 5).

Una depuración total de imágenes, por carencia y desaparición de las mismas, no se puede dar en esta vida, en la que el alma entiende con dependencia de lo sensible (1). Pero una depuración relativa, por negación y abstracción, sí es posible en esta vida; depuración que sólo se realiza por discernimiento y comparación con las imágenes, es decir, por un juicio.

16. — Reconocemos que cierta ignorancia o nesciencia en cosas de fe que el hombre no está obligado a conocer, es compatible con el don de entendimiento. De esto se sigue que tal don no siempre es perfecto y consumado. También los ángeles inferiores son purificados de ciertas nesciencias por los superiores.

(1) En verdad lo que dice el autor, si se trata de un conocimiento al modo natural y humano; pero el conocimiento místico y experimental de Dios, que se alcanza por los dones, puede darse sin imágenes tomadas de lo sensible, como se verá en nuestras *Notas*, y en la misma objeción supone el autor que se da en algunos casos. *N. del T.*

Pero de ningún modo puede concluirse que el don de entendimiento no purifique de los errores formales que llevan aneja advertencia y adhesión al error y de los que pudieran impedir la salvación.

17. — Una nueva cuestión se suscita: ¿Qué juicio es ese que forma el don de entendimiento, distinto del juicio de los dones de sabiduría y ciencia y del juicio de la fe?

18. — RESPUESTA. — Se puede juzgar de dos modos:

1.° Por juicio *resolutivo* o *analítico*, cuando juzgamos de las cosas por sus causas o sus efectos, reduciendo las cosas conocidas a sus principios propios y razonando.

2.° Por un juicio *simple* y *discretivo*, por el que juzgamos de una cosa como distinta de otra. Esto puede lograrse por comparación o reflexión, como lo hace el entendimiento, o de una manera más sencilla, como hace el sentido, que también distingue los colores, los sonidos, etc.

Los dones de sabiduría y de ciencia juzgan de las cosas espirituales o sobrenaturales de un modo *resolutivo* y *analítico*: la sabiduría, por las causas supremas, por la unión íntima con Dios; el de ciencia, por las causas inferiores o por los efectos que ella considera en las creaturas. En cuanto a la fe, no juzga ni asiente por las causas o efectos, sino sólo por un testimonio extrínseco que mueve a asentir sin penetración de causas o efectos.

19. — En el don de entendimiento no se da un juicio resolutivo, ni se juzga de las verdades sobrenaturales razonando por sus causas; su juicio es simple o discriminativo, por un instinto interior del Espíritu Santo y simpatía a las cosas sobrenaturales.

Para la formación de este juicio no es necesaria la evidencia del razonamiento (porque no procede por las causas o por los efectos), ni reducción de las conclusiones a sus principios. El don de entendimiento, como el hábito de los primeros principios, forma su juicio mediante una penetración mejor y más útil de los términos que integran aquellas verdades, su conveniencia entre sí y disconveniencia frente a los errores contrarios.

En el orden natural se dan principios que todos conocemos, llamados axiomas, como "lo que es, es"; otros, que sólo conocen los sabios, pues sus términos no son fácilmente entendidos por todos, sino tan sólo por los espíritus más inteligentes, como, por ejemplo, que "las substancias espirituales no ocupan lugar", "que sólo a Dios se ha de dar culto", "que no hay más que un solo Dios", etc. Y esto, porque el conocimiento y penetración de sus términos depende de una comparación y confrontación con sus opuestos, como de las cosas espirituales con las corporales, etc. Sin embargo, el juicio sobre estos principios no se realiza por raciocinio y discurso, sino por la *penetración de términos que se comparan entre sí*. Pues de igual manera el don de entendimiento aguza y eleva la inteligencia del hombre mediante el impulso e instinto del Espíritu Santo para captar y penetrar los términos con que son enunciadas las cosas sobrenaturales de fe; y por esa misma penetración *juzga* que tales verdades han de creerse, adhiriéndonos a ellas.

20. — RÉPLICA. — Esta percepción intuitiva de los términos, o se realiza con evidencia y claridad, o con oscuridad e inevidencia.

En el primer caso, tendríamos evidencia de realidades sobrenaturales, evidencia que ni experimentamos ni es compatible con la fe, que tiene por objeto las cosas no vistas.

Si es con oscuridad e inevidencia, tendría entonces como único motivo formal un testimonio extrínseco, con lo que se vendría a identificar con la fe.

21. — RESPUESTA. — La penetración e inteligencia de la verdad, dice Santo Tomás (2-2, 8, 2), puede ser *perfecta* o *imperfecta*.

Imperfecta, cuando, sin llegar a conocer la esencia misma de la cosa, se conoce, sin embargo, que no es contraria a la verdad y que ninguna apariencia exterior nos puede autorizar a abandonar esas verdades de fe.

Esta evidencia extrínseca y negativa no se opone a la fe, pues ésta puede ir acompañada de cierta evidencia que nos impide apartarnos de ella por ningún motivo extrínseco, fundándonos en que nada contrario a la fe puede ser verdadero. De igual manera, se puede llegar a tener experiencia evidente de verdades reveladas por un afecto interior que nos hace experimentar, de un modo negativo, haciéndonos ver lo que no son, aunque no se pueda ver lo que son.

Esa evidencia de la certeza de la fe y de su credibilidad y la distinción entre la verdad de fe y los errores e imágenes sensibles (evidencia negativa y extrínseca), puede causarla una ilustración del Espíritu Santo, mediante el don de entendimiento, sin que esto se oponga a la oscuridad de la fe, que permanecerá siendo oscuridad al recaer sobre la esencia de la verdad.

Aunque en esta vida no se dé evidencia positiva de las verdades de fe, respecto a las cuales siempre tendremos la vista nublada, sin embargo, al buscar el sentido de las Sagradas Escrituras, al valorar la credibilidad de los testimonios divinos, la certeza de la fe y su distinción de los errores, a veces sentimos una complacencia y quietud que sólo puede ser producida por cierta evidencia. Quietud que no siempre procede de raciocinios, sino de toques e ilustraciones interiores, que pueden también experimentar hombres sencillos e ignorantes, sin el menor contacto con la teología.

22. — Se sigue de esto que el don de entendimiento es el que principalmente contribuye a la contemplación interior. Por él, el Espíritu Santo aguza la mente para que entienda y avance por caminos de luz, aun en medio de la niebla de las cosas divinas, por las sombras de la negación; y así, entre los misteriosos arcanos del Señor y contemplando su gloria, es transformada el alma de virtud en virtud, guiada siempre por el Espíritu del Señor.

La señal más manifiesta de esto la tendremos cuando la luz del Espíritu ilumine con tal claridad el alma, que, elevado y sublimado el entendimiento, sólo sienta que Dios es ensalzado y glorificado por ella sobre toda creatura. "El hombre, con el corazón elevado, avanzará; mas Dios, con ello, será glorificado" (Salmo LXIII). Con toda propiedad se dice que el don de entendimiento eleva el corazón, porque lo levanta a sentimientos elevados y a conocer con penetración las cosas divinas, consciente de que ellas exceden a toda

comparación. Tal elevación no enorgullece y exalta al mismo corazón del hombre, como sucede en la ciencia adquirida, que hincha y le dispone para su próxima ruina, sino que se eleva para exaltar y alabar a Dios, que aparece como un ser supremo, único digno de toda alabanza. Nuestra alma alaba a Dios, y no a sí misma.

C) SOLUCION DE DIFICULTADES

23. — Los textos citados de Santo Tomás que se aducen en las dificultades (Cf. n.° 3) vienen a demostrar que el don de entendimiento encierra un juicio que no es solamente aprehensivo de los términos, pues el don de entendimiento se ordena a la aprehensión de la verdad, y ésta se conoce mediante una comparación.

La sabiduría juzga con un juicio resolutivo y por causas supremas. Esto no es propio del don de entendimiento, a quien corresponde un juicio *discretivo*, en el que sólo se capta la verdad como distinta de los errores, lo espiritual como distinto de lo sensible. Esta profunda penetración del don de entendimiento que se interna en la verdad, separándola de las cosas que la oscurecen e impiden su conocimiento, es lo propio del juicio discretivo del don de entendimiento. Santo Tomás, en el texto citado, lo que hace es negar al don de entendimiento un juicio resolutivo, que sólo es propio de la sabiduría y de la ciencia.

24. — Insistimos en que, al poner un juicio en el acto del don de entendimiento, no se destruye su distinción de los dones de sabiduría y ciencia.

A los dones de sabiduría y ciencia corresponde juzgar con un juicio resolutivo y analítico, por las causas. Al don de entendimiento no corresponde juzgar de las cosas espirituales por sus causas, sino tan sólo penetrar la verdad, distinguiéndola de la falsedad y de los errores y orientando la intelección de las cosas espirituales para que no juzguemos de ellas de la misma manera que de las corporales. Esto no es lo mismo que discurrir mediante las causas y efectos, sino por una simple comparación y distinción. Aprehender la verdad como distinta de la falsedad, de la misma manera que la vista distingue los colores sin juzgar de ellos por sus causas.

25. — Sería un modo muy imperfecto y superficial de juzgar si el don de entendimiento lo hiciera mediante un juicio analítico. Así como no es propio del hábito de los primeros principios, llamado también entendimiento, conocer las verdades reduciéndolas a sus causas y principios, sino que juzga de ellas por la simple penetración de los conceptos; de igual manera, al don de entendimiento corresponde juzgar y conocer las verdades sobrenaturales por la penetración de los términos, que son como principios en materia de fe (2-2, 8, 6). El don de entendimiento trata de los primeros principios del conocimiento infuso. Y como estos términos no son de suyo evidentes y conocidos de todos, es necesario el uso de un don especial de entendimiento para penetrarlos y entenderlos, distinguiendo su conocimiento de las falsedades y errores, las cosas espirituales de las corporales, no por una evidencia intrínseca y positiva, sino más bien negativa y extrínseca.

Ocurre aquí como en los principios que sólo *son evidentes para los sabios*. Tales principios suponen siempre un conocimiento y penetración de los términos, que procede, no de una simple mirada intuitiva, sino de un juicio y de la sabia comparación de un ingenio penetrante. Por eso se dice que sólo son evidentes para los sabios.

26. — RÉPLICA. — Ese juicio pertenece a la fe que se adhiere a los mismos principios. También el don de sabiduría juzga de las mismas verdades, porque juzga de las cosas divinas que hacen de principios respecto a todo lo demás referente a Dios.

27. — RESPUESTA. — El juicio de la fe es por adhesión y creencia a las mismas cosas o verdades sobrenaturales. Creer es *pensar asintiendo (cum assensione cogitare)*, asentir a una cosa, continuando, sin embargo, la actividad mental, como enseñan los teólogos, siguiendo a San Agustín. En cuanto a lo que la fe tiene de inevidencia y oscuridad, continúa el movimiento intelectual y la fluctuación. Aquel *pensar (cogitare)* expresa la actividad del entendimiento que duda y fluctúa (no por falta de certeza, sino de claridad) y aún no está plenamente saciado, pues sólo en la visión clara de un objeto encuentra su descanso. Se da en el asenso una certeza que no nace de la visión intrínseca del objeto, sino de la testificación extrínseca de Dios, aceptada por la voluntad con un piadoso afecto.

El juicio del don de entendimiento, por el contrario, no es un juicio de fe, sino de inteligencia. Ayuda a la fe que fluctúa y padece inquietud por la inevidencia del objeto. El don de entendimiento penetra los mismos términos con que se enuncian las verdades de fe y distingue entre la verdad y el error, lo espiritual y lo sensible. De esta manera se podrá entender que las cosas espirituales son muy superiores a lo que de ellas conocemos por imágenes, y formar de ellas un concepto más elevado (por vía de remoción), que excluye las fluctuaciones de la fe, produce certeza y reposo en los misterios que ella encierra. Por este motivo, entre los frutos del Espíritu Santo, la "fe corresponde al don de entendimiento", según doctrina de Santo Tomás (2-2, 8, 8). Fruto de fe que no es la misma virtud o hábito de la fe, sino un efecto o fruto del don, que consiste en cierto reposo y descanso de la mente ante los misterios divinos. Por eso mismo, al don de entendimiento no le corresponde el juicio de fe, sino distinguir lo espiritual de lo corporal; lo sobrenatural, de lo natural; la verdad, del error; lo que puede hacer, al menos, con evidencia extrínseca y negativa.

De qué modo pueda juzgar el don de sabiduría de las mismas verdades que creemos por la fe, lo explicaremos más adelante. No hay contradicción en que la sabiduría juzgue y defienda la verdad de los principios, como también lo hace la teología.

28. — La evidencia de estas verdades sobrenaturales alcanzada por el don de entendimiento no es tan completa que excluya el asentimiento de fe, pues en esta vida el don de entendimiento no es perfecto, ni tiene evidencia intrínseca y positiva de aquellas verdades, sino tan sólo cuasi negativa y extrín-

seca (2-2, 8, 7). A la inevidencia y oscuridad intrínseca de la fe no se opone esa relativa evidencia extrínseca y negativa, propia del don de entendimiento, que distingue las verdades divinas de lo sensible y de las perversiones heréticas.

29. — RÉPLICA. — Esa evidencia extrínseca que tiene por objeto la credibilidad del objeto puede muy bien darse sin el don de entendimiento, como sucede al pecador que tiene fe y en el que se convierte a la fe, y llega, por la razón o por cierto secreto impulso del Espíritu Santo, a la evidencia de la credibilidad de los objetos de fe. Por consiguiente, el don de entendimiento puede preceder a la fe, siendo así que sólo se da en los que están en estado de gracia, según la doctrina de Santo Tomás (2-2, 8, 5).

30. — RESPUESTA. — La evidencia extrínseca y negativa de la credibilidad de las cosas de fe, que sirve para distinguir las cosas divinas de las sensibles y de los errores heréticos, puede obtenerse de dos modos:

a) Por el estudio y habilidad propia.

b) Por el instinto interior e ilustración del Espíritu Santo. Y aun esto segundo puede darse de dos modos, como enseña Santo Tomás (2-2, 8, 5, ad 1). De un modo general e *imperfecto*; y, así, puede también darse en los pecadores, como en Caifás, que tuvo un instinto interior que le movió a profetizar, y en Balaán, que fué iluminado con la luz profética, no obstante su infidelidad. O también de un modo *especial*, como se da en los justos, por una recta y acertada valoración del último fin. Éste se alcanza cuando de tal modo se sienten las cosas de Dios, que a Él sometemos todo, y nada del mundo puede hacer que nos separemos de Él. Solamente en este último modo esa ilustración del Espíritu Santo tiene razón propia y especial de don de entendimiento, porque la moción de Dios implica una adhesión recta y justa de la voluntad.

31. — Así, pues, la evidencia extrínseca acerca de la credibilidad, obtenida por la habilidad propia o por la iluminación interna del Espíritu Santo, es común a todos, sean justos o pecadores, y precede a la fe. Por el contrario, la evidencia que procede únicamente de una moción especial del Espíritu Santo, propia de los justos, acompañada de una recta valoración del último fin, es sólo propia del don de entendimiento, y supone la fe y la caridad.

Se llama a ésa ilustración *especial*, no porque sea extraordinaria, profética o acompañada de una luz superior y más evidente, sino porque va con una valoración especial del último fin, que no se encuentra en los pecadores, sino tan sólo en los justos, siquiera sean almas sencillas o ignorantes.

2. — El acto del don de entendimiento es distinto de los actos de la fe y de los demás dones

32. — El don de entendimiento tiene dos fases: la terrena y la del cielo. Que se da en esta vida, consta por numerosos textos de la Sagrada Escritura, de los cuales muchos ya han sido citados: "Y le llenó el Señor del espíritu de sabiduría y de inteligencia" (*Eccli.*, XV, 5). David pedía también para

esta vida el don de entendimiento, diciendo: "Dame el entendimiento y aprenderé tus mandamientos" (Salmo CXVIII, 73). El Señor le dijo: "Yo te daré inteligencia y te enseñaré el camino que debes seguir" (Salmo XXXI, 8). Luego, en esta vida, junto a la oscuridad de la fe, Dios nos da el don de entendimiento. De igual manera, en la otra vida, junto a la luz de gloria y visión de la esencia divina, se da el don de entendimiento, pues Cristo, según la fe, poseyó en esta vida todos los dones al mismo tiempo que gozaba de la visión beatífica que tuvo desde el primer instante de su concepción (Is., XI).

A) DIFICULTADES

33. — Que el don de entendimiento sea distinto de la fe y de la luz de gloria en el cielo, no sería difícil de probar si se admitiese y constase que el don de entendimiento continúa en el cielo. Pudiera, sin embargo, creerse que no es el mismo hábito o don del Espíritu Santo el que se da aquí y el que se da en el cielo, por sufrir un cambio esencial, pasando de oscuro e inevidente a claro y evidente. En esta vida, el don de entendimiento no nos puede dar evidencia positiva e intrínseca de los misterios de la fe, como ya hemos dicho. En el cielo, por el contrario, alcanza una evidencia perfecta y positiva de los mismos misterios. De aquí que diga Santo Tomás que la "visión perfecta de Dios, por la que se ve la esencia divina, es propia del don de entendimiento ya consumado, tal como se dará en el cielo (2-2, 8, 7). Allí el entendimiento será totalmente iluminado, sin oscuridad ninguna, por razón de la misma felicidad y por la visión beatífica que el alma disfruta. Por ella, el entendimiento queda tan enriquerido, que nada se oculta a su visión, nada hay oscuro en aquella noche, como dice San Lorenzo: "Mi noche no tiene oscuridades; todo resplandece en luz."

Es imposible que un mismo hábito tenga un modo de ser oscuro y un modo de ser claro, y que este cambio sea sólo accidental y no substancial e intrínseco. La evidencia e inevidencia dependen de la razón formal motiva por la que la facultad tiende a su objeto; cuando los predicados intrínsecos de la cosa aparecen manifiestos a la facultad, tendremos evidencia; el conocimiento oscuro depende de motivos intrínsecos que no penetran hasta la esencia de la cosa. Por tanto, un mismo hábito no puede pasar de oscuro a claro sin que se destruya; ni se puede concebir que el hecho de que una visión sea clara u oscura pertenezca a algo accidental al hábito, y no a su mismo motivo formal.

B) EXPOSICIÓN DE DOCTRINA

34. — A pesar de esto, es preciso afirmar que el hábito del don de entendimiento es el mismo aquí y en el cielo. Esta es la doctrina general de Santo Tomás (1-2, 68, 6). Enseña el Santo Doctor que los dones del Espíritu Santo permanecen en el cielo, sin exceptuar ninguno, e insistiendo en particular acerca del don de entendimiento (Ibíd., ad 2).

Es incomprensible que el don de entendimiento, en el cielo, sea de distinta especie; en tal caso, sería el mismo sólo en cuanto al género próximo, y distinto en cuanto a la especie individua. Así se expresa Santo Tomás en la solución a la segunda dificultad de la cuestión citada: "San Gregorio, en cada don, establece algo que desaparece con el estado actual, y algo que permanece en el futuro. Dice que la sabiduría alimenta al alma en su esperanza y certeza de las cosas eternas; de las cuales, la esperanza desaparece, permaneciendo la certeza. Respecto al don de entendimiento, dice que, haciéndonos penetrar las cosas que entendemos (por revelación), nos ilumina en sus tinieblas y fortalece el corazón. De todo esto, algo pasa (la revelación), pues en el cielo, como dice Jeremías, "no enseñará el hombre a su prójimo"; pero permanece la iluminación de la mente." Santo Tomás, con San Gregorio, afirma la permanencia del mismo don. Si el hábito que tenemos en esta vida desaparece y en el cielo se nos da otro don de distinta especie, fallaría el principio establecido de que en cuanto a algunas cosas pasa y en cuanto a otras permanece, porque en tal caso desaparecería el hábito íntegro. Tal ocurre tratándose de la fe, que desaparece totalmente en el cielo al recibir el alma la luz de gloria que la capacita para la visión intuitiva de la divina esencia (1-2, 67, 5). Y cuando Santo Tomás dice que el don de entendimiento en parte desaparece y en parte permanece, sin duda piensa que permanece en cuanto a lo substancial, y sólo pasa en cuanto a algo accidental.

35. — Esto mismo lo explica Santo Tomás al decir que de "los dones podemos hablar en un doble sentido: 1.° En cuanto a su esencia, y, desde este punto de vista, su posesión en el cielo será perfectísima; 2.° Considerándolos en cuanto a la materia sobre que actúan, y, en este sentido, debemos decir que su actuación en la tierra nos ofrece operaciones que no tienen en el estado de gloria. En cuanto a esto, no permanecerán en el cielo, como se ha dicho de las virtudes cardinales" (1-2, 68, 6). Piensa, pues, Santo Tomás que estos dones sólo cambian en cuanto al objeto material, no en cuanto al objeto formal, y, así, permanecerán en cuanto a su substancia y especie, como las virtudes cardinales, cuyo ejemplo aduce.

36. — Esta afirmación se apoya en el argumento de Santo Tomás, que, aunque general para todos los dones, puede aplicarse de un modo particular al don de entendimiento.

Los dones del Espíritu Santo perfeccionan al alma humana, disponiéndola para seguir la moción del mismo Espíritu, y como en el cielo el alma se moverá por esa misma moción, los dones han de permanecer también en el cielo.

Debemos tener en cuenta, sin embargo, que esta razón prueba la permanencia de los dones en el cielo, mas no que sean los mismos que se dan en esta vida. La moción del Espíritu Santo puede ser múltiple, y podemos seguir una en esta vida y otra distinta en el cielo: aquí, oscura e inevidente; allí, evidente y clara.

37. — Para que la razón aducida por Santo Tomás concluya a propósito del don de entendimiento, hay que tener en cuenta otra consideración del

mismo Santo Doctor (2-2, 8, 2), según la cual, el don de entendimiento, por su misma razón formal, se ordena a percibir con claridad, con mayor o menor perfección, y no a creer, según aquello del Salmista: "Gustad y ved" (Salmo XXXIII). La evidencia mística, afectuosa y experimental se funda sobre el gusto y la experiencia.

Entender se contrapone a creer, y lleva siempre consigo cierta evidencia, intrínseca o extrínseca, positiva o negativa. El que en esta vida no logremos una visión perfecta no depende de la razón formal, sino más bien de la materia, que carece de la debida disposición para penetrar la esencia de un objeto. "Caminamos—dice San Pablo—mediante la fe y por imágenes." Del mismo modo, a la razón de la potencia visiva corresponde un conocimiento evidente y experimental del objeto visible; accidentalmente, por defecto en la aplicación del objeto y de la luz (que el objeto no esté a la debida distancia), puede darse una visión confusa e imperfecta.

El don de entendimiento, que mueve al alma mediante la ilustración del Espíritu Santo para que penetre y entienda rectamente lo que se le propone, de suyo y por su mismo motivo formal, exige evidencia, consiguiéndola en este mundo en la medida que lo permita la materia propuesta. En la vida de fe, en la que las verdades reveladas se nos proponen por un testimonio, sólo obtiene una evidencia cuasi extrínseca y negativa: así, dice San Gregorio que "el don de entendimiento ilustra al alma acerca de las cosas oídas", haciendo ver que son dignas de crédito, distintas de los errores y de los objetos cuyo conocimiento alcanzamos por los sentidos; en el cielo, el don de entendimiento alcanza una evidencia positiva, coexistiendo con la luz de la gloria y visión beatífica, a la que se subordina.

37. — No hay inconveniente en admitir que un mismo hábito tenga una y otra evidencia, y vaya acompañado de una o de otra, pues la moción del Espíritu Santo es tan universal, que se extiende a ambas. El don perfecto aguza el entendimiento para alcanzar una visión en correspondencia con el modo con que se presenta el objeto, perfecta o imperfectamente. También la potencia visiva ve desde lejos de un modo imperfecto y oscuro; y otras, de cerca, con claridad y distinción, y sin embargo, en uno y otro caso se trata de la misma fuerza y agudeza visiva.

39. — Que una y otra evidencia es compatible con un mismo hábito, se llega a comprender con el ejemplo de la ciencia subalternada, que unas veces continúa unida con la subalternante (cuando existe en el mismo objeto), y otras veces no.

Cuando se separa de la subalternante, no tiene evidencia de sus principios, sino que los cree solamente. No logra por sí un conocimiento evidente de sus conclusiones, sino apoyado en la autoridad de la ciencia subalternante. Conocimiento que hace suyo de hecho cuando a la ciencia subalternante va unida.

De igual manera, el don de entendimiento, por la moción e ilustración del Espíritu Santo, perfecciona y aguza el entendimiento para la percepción y penetración de las cosas que se le proponen, agrupándolas bajo una misma

razón formal, que consiste en el modo de conocer y entender las cosas superiores y las que a ellas se ordenan por cierta experiencia espiritual y afectiva, y, de ese modo, perfecciona e ilumina el entendiminto para que, por cierta connaturalidad y experiencia de las cosas espirituales, tienda a esa evidencia cuasi experimental de las mismas, las entienda, penetre y distinga. La connaturalidad en estas cosas sólo se alcanza con el afecto, pues "el que se adhiere a Dios, se convierte en un mismo espíritu con Él", como dice San Pablo a los Corintios (*I Cor.*, 3). Mas este afecto que así nos connaturaliza y une a Dios, en el cielo nacerá y será regulado por la plenitud de la luz, cuando Dios indica a su amada dónde tiene los pastos y dónde puede descansar al llegar al mediodía (Cf. *Cantar de los Cantares*, I, 6). Y de esta afectuosa connaturalidad nacerá entonces una evidencia plena y consumada en la penetración e inteligencia de los misterios, fuera de la misma visión de la esencia divina.

40. — En esta vida, este afecto tiene su origen y norma en una luz imperfecta y enigmática, oscurecida por las sombras de la fe, según aquello de la Esposa: "Sentéme a la sombra del que había deseado, y su fruto es dulce a mi paladar" (*Cantar de los Cantares*, II, 3). De este sentarse a la sombra—en la fe del amado—nace cierta dulzura experimental de su fruto, característica de este conocimiento místico y afectivo.

Corresponde, por tanto, al don de entendimiento, tanto aquí en la tierra como en el cielo, iluminar la inteligencia del hombre y hacerle conocer las cosas espirituales en virtud de cierta connaturalidad de afecto y de cierta experiencia de su dulzura. Y como el conocimiento experimental, de suyo, exige evidencia, el don de entendimiento es evidente por su misma razón formal y específica. Evidencia experimental que en esta vida, en el estado de fe, poseemos de un modo imperfecto, como el que mira un monte a lo lejos, y, para usar la frase de San Pablo, "limitándose a mirarlo de lejos y saludarlo" (*Hebr.*, XI, 13). Aquí se logra una experiencia negativa de esos gozos y promesas y de su diferencia de los corporales; en el cielo, por el contrario, tendremos una evidencia experimental y positiva de lo que son y en qué consisten, por un afecto pleno de los mismos, al tenerlos ya presentes.

41. — En resumen: por el don de entendimiento, la moción del Espíritu Santo nos hace conocer las realidades sobrenaturales de un modo místico, por un afecto que nos connaturaliza y une a Dios y a las cosas espirituales, y tiende a la evidencia mística, experimental y afectuosa de las mismas en su propio género. Se trata, pues, de un solo hábito, que se distingue tanto de la fe como de la luz de gloria.

42. — Esa moción del Espíritu Santo, tanto aquí como en el cielo, tiene un mismo motivo formal específico: entender las cosas espirituales de un modo afectivo y experimental, en cuanto que experimentamos en nosotros lo que son y lo que no son, por un afecto que nos une con ellas. Esta experiencia afectiva e interna no implica distinta razón o motivo formal en la tierra y en el cielo, como tampoco el afecto y la caridad que la motiva, aunque en el cielo se

alcance una experiencia y suavidad mucho más abundante que la que se puede dar en esta vida.

El don de entendimiento, tanto en esta vida como en el cielo, tiende a una evidencia experimental, según aquello tantas veces repetido: "Gustad y ved las suavidades del Señor"; pero la materia cambia en uno y otro estado. Aquí no se da con plenitud de luz; sólo se experimenta y pone afecto en las cosas espirituales conociendo lo que no son, cómo se han de distinguir de las corporales, de las imágenes sensibles y de los errores. Sucede algo semejante a la experiencia que obtiene un ciego que, palpando y tocando, se da cuenta y percibe experimentalmente algo de las cosas que no ve; o a una visión de objetos lejanos, que no nos da detalles determinados, aunque sí nos permite reconocer y distinguir a un hombre de un árbol, a un monte de una llanura.

En el cielo, por el contrario, el alma pone todo su afecto en las cosas espirituales que ella ve en la misma plenitud de la luz, y se le representan en esa claridad tal como son, cuando el torrente de los deseos se alimente en la misma fuente de la vida.

43. — Una misma luz y una misma potencia pueden alcanzar diversos grados de evidencia según las diversas materias a que se apliquen: unas más tenues que otras, como la luz de una vela o de la luna nos parecen oscuras en comparación con la luz del sol. Con todo, en uno y otro caso, hay luz de evidencia, visión de la misma especie, aunque bajo diversas modalidades en los diversos estados y con diversos grados de perfección. La materia sobre que actúa en esta vida no permite más evidencia que la negativa y extrínseca, mientras que en el cielo se alcanza evidencia propia y esencial. No cambia, por tanto, la razón substancial y específica, ni la luz del don de entendimiento, al trasladarse de esta vida al cielo; tan sólo se acrecienta y, entonces, "la luz de la luna será como la luz del sol" (Is., XXX, 26), y "resplandecerá como la luz" (*Habacuc*, III, 4). En ambos casos, esa luz—específicamente idéntica—es afectiva y experimental en virtud de la unión con las cosas divinas. Y esto es precisamente lo que la distingue de la luz puramente intelectual y especulativa, adquirida en el estudio o por infusión gratuita.

C) RESPUESTA A LA DIFICULTAD

44. — A la dificultad propuesta en el número 33, respondemos que un mismo hábito no puede ser por su razón formal unas veces oscuro y otras evidente. Pero, variada la materia y el estado, puede muy bien pasar de una experiencia o evidencia imperfecta a otra perfecta. Es verdad que una evidencia en comparación con la otra parecerá oscura—como la luz de la luna frente a la luz del sol—, pero ambas serán siempre evidencias, con la misma razón formal específica: ambas participarán de la razón de simple inteligencia, nacida de cierta connaturalidad experimental y afectiva y de la unión a las realidades divinas que sólo se da en los que están en gracia. Se llama simple inteligencia, para distinguirla de la intelección que procede de las causas y por las

causas (sabiduría, ciencia y consejo). Y en este sentido se han de tomar las palabras de Santo Tomás. "El don de entendimiento—dice el Santo Doctor—expresa una simple aprehensión, y la sabiduría, cierta plenitud de certeza al juzgar las cosas aprehendidas" (III Sent., 35, 2, 2, quaestiunc. 3).

Toda la razón específica y formal del don de entendimiento supone y exige evidencia (aunque no sea siempre perfecta y consumada), excluyendo la oscuridad de la fe, pues no es propio de tal don asentir a un testimonio extrínseco, sino entender las cosas espirituales por cierta experiencia y connaturalidad, aquí en esta vida, con experiencia negativa (lo que no son): en el cielo, de un modo positivo (lo que son).

Más adelante expondremos la doctrina de Santo Tomás acerca de la penetración íntima y esencial del don de entendimiento, como una cualidad que le corresponde de un modo antecedente y normativo, no formal o elicitivo.

3.º — Distinción del acto del don de entendimiento de los actos de la fe y de los demás dones y hábitos. Objeto del don de entendimiento.

45. — De lo expuesto anteriormente ya puede inferirse algo acerca de esta cuestión. Santo Tomás la trata de un modo especial en diversos sitios (2-2, 8, 6). Debemos, además, tener en cuenta otras doctrinas del mismo Santo Doctor, sobre todo al hablar de un doble conocimiento y juicio que podemos tener de las cosas: uno, alcanzado por investigación y estudio; y otro, por experiencia y connaturalidad con las cosas mismas (2-2, 45, 2).

Así, por ejemplo, un filósofo, siguiendo la Ética o un estudio natural de las virtudes, juzgará de la castidad de muy distinta manera a la de quien conoce esa virtud practicándola y se haya como connaturalizado con ella.

Las cosas espirituales o sobrenaturales podemos conocerlas y juzgarlas, o por el estudio e investigación intelectual para el recto esclarecimiento de la verdad, o, también, por cierta connaturalidad, afecto y experiencia de las cosas divinas. Así, dice San Dionisio que Hieroteo "no sólo aprendía sino que experimentaba las cosas divinas" (1). La moción del Espíritu Santo deja en el alma una experiencia de las cosas divinas superior a la que pueda alcanzarse de un modo natural. Nuestra actitud pasiva se traduce en un sentir y experimentar esas realidades sobrenaturales, fundado en la misma obediencia y sujeción.

46. — El don del Espíritu Santo, por tanto, no aguza y perfecciona al alma para entender la verdad por el estudio e investigaciones metafísicas, sino por una connaturalidad y unión a las cosas divinas, de un modo místico, porque esta unión y connaturalidad con las cosas espirituales no es de orden intelectivo, sino afectivo, por el afecto o moción de la voluntad. Todo lo que es del orden del amor y procede de la inspiración del Espíritu Santo se llama

(2) *De Divinis Nominibus*, cap. II.

místico, en contraposición al conocimiento filosófico que se adquiere por el estudio y la investigación naturales. Las puras especulaciones mueven poco a la voluntad y, las más de las veces, la inducen a la vanidad ("la ciencia hincha"). Por el contrario, el conocimiento del don de entendimiento purifica el afecto para alcanzar mayor experiencia de las cosas divinas.

47. — Hasta que el Espíritu Santo no mueva el entendimiento a una valoración adecuada de nuestro último fin, no se ha alcanzado el don de entendimiento, aunque por inspiración del mismo Espíritu se tengan algunas ilustraciones. Sólo tiene recta valoración del último fin aquel que se adhiere a él firmemente como al bien mejor. Esto supone en el alma la gracia santificante (2-2. 8, 5). Y, en el orden de las virtudes morales, supone también el hábito de la virtud.

Uniendo lo dicho a la doctrina anteriormente expuesta sobre el don de sabiduría (2-2. 45, 2), se puede ver claramente que, para Santo Tomás, estos dones intelectuales perfeccionan el entendimiento de un modo místico, en virtud de cierto conocimiento experimental de las cosas divinas, experiencia que no puede brotar sino del afecto y gusto con que nos unimos y connaturalizamos a las mismas.

48. — Toda nuestra ciencia acerca de los dones no puede tener otro fundamento que la Sagrada Escritura. Esta insiste siempre en esta idea básica: el conocimiento que nos dan los dones acerca de las realidades espirituales se apoya en una experiencia afectiva y un gusto interior: "Gustad y ved" (Salmo XXXIII, 9). "Son sabios los que obran con este temor." "Nadie lo sabe sino el que lo recibe" (*Apoc.*, II, 17). "Y descansará sobre él el espíritu del Señor, espíritu de sabiduría y de entendimiento" (Is., XI, 2).

Conocimiento místico que muchas veces encontramos en hombres sencillos e ignorantes que, por otra parte, tienen un sentido perfecto de las cosas espirituales; por tanto, ese conocimiento no se funda en el estudio o investigaciones metafísicas, sino en la experiencia.

No hay ninguna razón para suponer que ese conocimiento experimental sea fruto de la actuación de las simples virtudes de orden natural, sino que supone necesariamente una comunicación sobrenatural del Espíritu Santo que mueve al hombre. Si un hombre continente puede juzgar de la castidad fundándose en su práctica y con no menos acierto que un filósofo por el estudio, ¿por qué un alma unida a las realidades divinas no podrá conocerlas en virtud de ese afecto y unión?

49. — Si se nos objeta diciendo que para ese conocimiento experimental o juicio de las cosas divinas no se necesita un hábito o don especial, como tampoco para el conocimiento natural adquirido por el ejercicio y práctica de las virtudes, respondemos que existe una gran diferencia entre esos dos órdenes de conocimiento.

Las virtudes adquiridas y sus operaciones son connaturales a nuestro modo de ser y experimentar. El mismo ejercicio de las virtudes infusas—aunque por su objeto alcance una elevación sobrenatural—, sin embargo, en su actuación

procede de un modo natural y humano y, por tanto, no es necesario un hábito especial para alcanzar un conocimiento experimental de las mismas.

El conocimiento de las cosas sobrenaturales y de los misterios—superior al alcance natural de la razón—exige un hábito especial, por razón de esa dificultad y trascendencia, que no se da en el conocimiento experimental de las operaciones connaturales.

50. — De lo dicho, fácilmente se deduce la distinción entre el acto del don de entendimiento y el conocimiento procedente de cualquier otro hábito.

Los hábitos intelectuales, que se esfuerzan en el conocimiento de la verdad mediante el estudio y habilidad propios (ya sea en un orden puramente natural, como en las ciencias filosóficas, ya fundándose en la fe, como en la teología) conducidas por la actividad racional del hombre, se distingue del don de entendimiento en que éste no penetra y conoce las verdades de fe más que por el instinto y moción del Espíritu Santo, no por propio estudio ni por conocimiento natural de los términos, como el hábito de los primeros principios.

También se distingue el don de entendimiento de otras ilustraciones infusas, como, por ejemplo, la profecía, en que éstas pueden darse en pecadores y en los que aún no conocen por la fe esas verdades (2-2, 8, 5, ad 2). En efecto, la inteligencia profética es una ilustración de la mente, que tiene por objeto la intelección de esas verdades en lo que se refiere a su existencia o inexistencia objetiva. Al don de entendimiento, por el contrario, corresponde una recta valoración del último fin, ilustrada la mente en las cosas divinas en cuanto que las siente en sí misma por cierta connaturalidad y unión afectiva con ellas, lo cual produce un conocimiento experimental muy distinto del conocimiento especulativo o entitativo.

Se distingue también el don de entendimiento de otros dones del Espíritu Santo, como la sabiduría, la ciencia y el consejo. Éstos formulan acerca de las cosas divinas un juicio resolutivo o analítico semejante al de la ciencia y prudencia humanas, el don de entendimiento, por el contrario procede de un simple juicio intuitivo por la penetración de los términos, como el hábito de los primeros principios.

51. — El acto del don de entendimiento se distingue igualmente del acto de la fe, que también tiene por objeto los primeros principios. A la fe, como enseña Santo Tomás, corresponde asentir a lo revelado; al don de entendimiento, penetrarlo (2-2, 8, 6, ad 2). Se preguntará por qué no ha de ser uno mismo el hábito que penetra y el que asiente. Pero téngase en cuenta lo que ya en otro sitio respondimos al tratar de esta misma dificultad: Que el don de entendimiento asiente a la verdad que penetra, no creyéndola con la modalidad formal y específica de la fe, sino por cierta experiencia negativa en esta vida. Es muy distinto asentir con fe, de asentir por experiencia y penetración. El que cree, se adhiere exclusivamente al testimonio extrínseco, sin buscar otra cosa, sin más investigaciones; el don de entendimiento penetra hasta lo íntimo de las cosas, investiga las ocultas, averigua las causas, lo encubierto descubre y lo oscuro ilumina

Es así como Dios, por el don de entendimiento, nos revela los secretos escondidos bajo la niebla. Por la fe se camina como en un monte sombrío y espeso, queda el entendimiento cautivo, la vista se oscurece, se avanza por vías desiertas hasta el monte de Dios y, a través de una tierra inhospitalaria, intransitable y baldía, se pone en presencia de Dios, como en un santuario. Esto experimentan con frecuencia los que perseveran en oración de fe, árida y desnuda; parece que el alma se les seca y la lengua se pega a los labios, pues solamente creen sin poder penetrar en el interior de los misterios divinos.

Mas, por el contrario, cuando el Espíritu Santo comienza con su aliento a soplar en lo íntimo del alma para que fluyan las aguas y se nos abra el sentido por el don de entendimiento: cuando franquea las compuertas al austro y el viento caldeado de su amor irrumpe en el alma, haciéndonos sentir y gustar en el interior las suavidades divinas, entonces es cuando el entendimiento queda completamente liberado de su cautividad, como el torrente helado en la crudeza del invierno se derrite al soplar el austro. Entonces es cuando las nubes se disipan, el aquilón se retira y el austro esparce los aromas de los misterios de fe como el perfume de un campo sazonado. Nuestros ojos se vuelven como de paloma, y ya no habitaremos en tierra árida y seca, sino junto a fuentes desbordantes; el alma ni se secará ni sentirá la aridez de la sed, sino que se sentirá saturada de un manjar pingüe y jugoso, inundada de luz, y su oración se elevará como el incienso en la presencia de Dios.

Esto es lo que obra el don de entendimiento.

52. — ¿A qué viene todo esto? Para que se vea que es la misma Sagrada Escritura—que nos revela la existencia de los dones del Espíritu Santo—la que nos enseña también esa diferencia entre la fe y el don de entendimiento, y la razón porque un mismo hábito no basta para asentir a los misterios revelados y penetrarlos, aunque en un orden natural esa doble función de asentir y penetrar no sea título suficiente para esa diferenciación.

En dos cosas consiste esa diferencia:

Primero: El asenso de la fe se apoya en un testimonio extrínseco; no investiga ni conoce lo intrínseco del objeto que cree; no asiente a la verdad por su evidencia objetiva y esencial, sino sólo por el testimonio de quien lo afirma, extrínseco al objeto. Por el contrario, el don de entendimiento asiente a la verdad penetrando eso mismo a que la fe no llega, leyendo en su interior, ya sea con evidencia negativa—por vía de remoción—o positiva, como en el cielo. Pero nunca fijándonos exclusivamente en lo extrínseco. En el conocimiento de fe, todos los predicados del objeto y su misma esencia permanecen velados, y por eso se dice que en la fe la vista se halla como nublada y el entendimiento cautivo, pues nunca logra saciar su sed de entender y penetrar el objeto y sus predicados.

El don de entendimiento se esfuerza en adentrarse y penetrar en lo interior de la cosa, como cuando la Santísima Virgen preguntaba al ángel: "¿Cómo ha de hacerse esto, si no conozco varón?" Esto no procedía de desconfianza,

sino del don de entendimiento, que tiende a la plena e interior inteligencia del misterio, del modo con que pueda entenderse en esta vida.

Es, pues, necesario establecer un hábito distinto para la fe y el don de entendimiento, pues uno y otro proceden bajo el dominio de razones formales distintas: la fe, de un motivo totalmente extrínseco, incapaz de suyo de penetrar en lo interior del objeto; el don de entendimiento penetra esas mismas interioridades esenciales, de un modo imperfecto en esta vida y perfecto en el cielo, y por esa misma penetración asiente y juzga.

53. — *Segundo:* Esta diferencia la tomamos del hecho de que el don de entendimiento tiende a penetrar y entender la verdad por cierta experiencia afectiva de las realidades divinas, mientras que la fe no tiene tal experiencia, sino que tan sólo asiente al testimonio extrínseco. Por eso la fe puede darse separada de la gracia en un pecador, mientras que sin ésta no puede concebirse el don de entendimiento.

En el orden natural, un mismo hábito, el de los primeros principios, penetra y asiente a las verdades, porque en ellas el asenso sólo se funda en la penetración y evidencia, y no hay asentimiento fundado sólo en el testimonio extrínseco, como ocurre en el hábito de la fe.

54. — OBJETO DEL DON DE ENTENDIMIENTO. — El don de entendimiento, dice Santo Tomás (2-2, 8, 1) que comprende todo lo oculto que no puede ser penetrado de un modo suficiente por la luz natural. Está contenido en seis categorías, correspondientes a los seis modos con que pueden ocultarse las cosas al conocimiento natural: bajo accidentes, palabras, figuras o semejanzas, cosas sensibles, causas y efectos. Constituye el objeto del don de entendimiento todo lo que pueda encontrarse velado en una de estas seis formas, principalmente si se trata de objetos sobrenaturales, hacia los que directamente tiende esa luz sobrenatural, sin excluir por ello las realidades naturales que se relacionan con aquellas sobrenaturales en cuanto al conocimiento de lo sobrenatural, y su distinción de los errores y de lo sensible puede iluminarnos, y de hecho nos ilumina, en el conocimiento de verdades sobrenaturales.

1.° Bajo *accidentes* se ocultan substancias u otros accidentes menos sensibles. Y penetrar esto constituye el objeto propio del don de entendimiento. Sabe, por ejemplo, que en el Sacramento del Altar, bajo los accidentes o apariencias de pan, no se halla la substancia del mismo, sino el mismo Cuerpo de Cristo, de un modo substancial, aunque no cuantitativo. Investiga en el misterio de la Encarnación cómo se encuentra la naturaleza humana sin su propia subsistencia, y otras muchas cosas semejantes.

55. — Bajo *palabras* se ocultan diversos sentidos, y descubrir el sentido propio y literal de la Escritura pertenece al don de entendimiento. Por esto dice San Lucas que "el Señor les abrió el sentido [inteligencia] para que entendiesen las Escrituras" (LUC., XXIV, 45).

3.° Bajo *figuras* o *enigmas* se ocultan sentidos místicos, como el sentido moral, anagógico, alegórico, y aun el sentido parabólico bajo semejanzas.

4.° Bajo *cosas sensibles* se ocultan todas las verdades inteligibles y espi-

rituales que nos son conocidas en esta vida por vía de remoción, como los ángeles y el mismo Dios.

5.° Bajo las *causas* se ocultan efectos, como bajo los Sacramentos, la gracia; bajo la Pasión de Cristo, la Redención, y todos los efectos que de ella se desprenden.

6.° Bajo los *efectos* se ocultan las causas, como los abismos infinitos de los juicios de Dios bajo los efectos de la predestinación o reprobación.

A todas estas cosas se extiende el don de entendimiento, con mayor o menor perfección, según el beneplácito del Espíritu Santo.

56. — Y no obsta que muchas de estas cosas estén al alcance de la ciencia y del trabajo humanos, sobre todo de la ciencia teológica.

La luz natural de la razón tiene sus límites, fuera de los cuales le es imposible avanzar, y para ello necesita una luz sobrenatural. Muchas de estas cosas quedan siempre ocultas a la luz natural de nuestro entendimiento; otras las entiende muy confusamente, mezcladas con mil fantasías y errores que, si no fueran percibidos por el don de entendimiento, ofuscarían la mente; y las ilustraciones particulares (distintas del don) pueden llegar a percibir muchas de esas verdades, pero sin lograr nunca una recta valoración y, sobre todo, una adhesión tan firme como la que es propia del don de entendimiento. Tales ilustraciones, por otra parte, pueden hallarse también en pecadores, que poseen una fe muerta. Pero falta en ellos este don que protege al alma de esos errores y malicia moral, y hace al hombre experimentar la adhesión a Dios, fin último de nuestra vida (Nota *L*).

57. — DIFICULTADES: PRIMERA DIFICULTAD. — La pureza y transparencia del corazón y la certeza y firmeza en la fe, son efecto del don de entendimiento. Y, sin embargo, en un pecador, entregado al desorden de sus malas pasiones, se da también aquella penetración e inteligencia de las Sagradas Escrituras, certeza y firmeza en la fe, sin tener el don de entendimiento.

58. — RESPUESTA. — Existen dos clases de pureza del corazón, como dice Santo Tomás (2-2, 8, 7; III Sent., 34, 1, 4):

a) Una, que es más bien disposición preliminar: la depuración del corazón de afectos desordenados. Ésta no es la propia del don de entendimiento, sino que se alcanza por las virtudes de la vida activa y por los dones apetitivos.

b) Otra es aquella limpieza del corazón que purifica al entendimiento de los errores y formas sensibles; no porque podamos prescindir absolutamente de éstas para entender, sino porque debemos formar los conceptos espirituales por remoción de formas o imágenes sensibles, como dice San Dionisio en su libro *De Mystica Theologia*: "Los que tienden a la divina contemplación deben separarse de aquéllas [imágenes]; aún más, la dificultad de las meditaciones y contemplaciones celestiales está en prescindir y separar de las cosas espirituales todo cuanto tenga forma corporal, para que podamos decir con el Apóstol: "Si antes conocíamos a Cristo según la carne, ahora ya no le conocemos así" (*II Cor.*, V, 16)

Lo propio, por tanto, del don de entendimiento es producir por sí mismo una limpieza de corazón que purifique hasta el entendimiento, para que al entender con acierto las realidades divinas, elimine los errores y excluya las formas sensibles. La limpieza de afectos desordenados en la voluntad y en el apetito, no la produce el don de entendimiento por sí mismo, sino valiéndose de las virtudes y dones pertenecientes a la parte apetitiva.

59. — Es necesario, sin embargo, advertir dos cosas: 1.° Que es muy distinto estar libre de pasiones, a tenerlas sometidas y apaciguadas. 2.° Que el don de entendimiento presupone limpieza y depuración de afectos desordenados que arrastran a la culpa: pero, además, produce en esos mismos afectos una limpieza más completa y radical, ordenada a apaciguar los mismos afectos sensibles.

El mismo Cristo afirma que "todo aquel [sarmiento] que diere fruto, lo podará para que dé más fruto" (JOAN., XV, 2). El sarmiento que da fruto ya posee los dones del Espíritu Santo, pues los frutos son sus efectos. Si Cristo poda estos sarmientos para que lleven más fruto, es porque, a pesar de los dones, quedan aún afectos que necesitan ser purificados; son los movimientos de la concupiscencia que irrumpen en el alma y la fatigan, pero que no la vencen sin nuestro consentimiento.

60. — Afirmamos, pues, que una purificación de afectos y pasiones que nos arrastran al pecado mortal es totalmente necesaria para la misma existencia del don de entendimiento, negando que con él puedan coexistir pasiones y afectos que nos liguen a una culpa grave. Pero el don de entendimiento no supone una purificación tan profunda que llegue a una completa quietud y tranquilidad de las pasiones; esto sólo se da en muy pocos y después de mucho tiempo. Por tanto, la lucha interna de las pasiones es compatible con el don de entendimiento, con la contemplación de las cosas divinas, aunque ella sea algo imperfecta por este motivo. "La luz resplandeció en las tinieblas, y las tinieblas no la han recibido" (JOAN., I, 5). No carecía del don de entendimiento el Profeta que decía: "Revolcábame en mi miseria mientras tenía clavada la espina... Tú eres mi asilo en la tribulación que me tiene cercado: Tú, oh alegría mía, líbrame de los que me tienen rodeado..." Y el Señor le respondía: "Yo te daré inteligencia [don de entendimiento] y te enseñaré el camino que debes seguir" (Salmo XXXI, 4, 7-8). No parece sino que el don de entendimiento se nos da para luchar contra los enemigos que nos rodean, contra la tribulación y la presión que nos hacen las pasiones encendidas, contra las espinas de los afectos que se levantan, las cuales, mientras nos revolcamos en nuestra miseria, nos hieren con sus aguijones. Entonces el alma es amada del Señor, "como el lirio entre las espinas": apenas se puede tocar sin que nos punzen las espinas que le rodean.

En el cielo, esos lirios ya no estarán entre espinas, sino en medio de multitud de frutos que serán recogidos en los divinos graneros después de quemada la paja, y el alma será *como un montón de trigo rodeado de lirios.*

61. — San Agustín expresa este mismo pensamiento con gran belleza de

estilo: "¿Qué consigue esa concupiscencia en la carne de los santos continentes si no es que ese mismo deseo de pecar—en los que no consienten—se convierta en gloriosas victorias? Ni aun el mismo deseo del matrimonio, en esta profesión de continencia, deja de ser malo. ¿Qué hace, pues, allí donde es malo cuanto haga y ejecute como si lo consintiese? ¿Qué hace, dime, en las santas vírgenes y en los continentes esta concupiscencia que te halaga y perturba, y que acoges cuando pierdes la razón y combates cuando te conduces como prudente? ¿Qué hace esa concupiscencia incapaz de nada bueno y de la que nada de bueno se puede esperar? ¿Qué consigue en aquellos para quienes son malos cuantos deseos ella inspire? ¿Qué hace en aquellos a los que obliga a estar vigilantes y luchar contra ella y que, cuando en sueños roba algún consentimiento, al despertar les hace gemir en sollozos y decir: ¿cómo es que mi alma se ha llenado de ilusiones? ¿Qué hace cuando los sueños engañan a los sentidos adormecidos y arrancan a las almas castas asensos torpes, que no les manchan, y que, si el Altísimo los imputase, nadie podría vivir casto? ¿Por qué no se extirpa este mal de la carne de los santos continentes? ¿Cómo la fuerza del Espíritu no consigue eliminarlo?

"Tú contestarás que así debiera hacerse si fuera malo. Y llegas a juzgarlo bueno porque en los casados es necesaria su existencia. Mas te parece que en los continentes no debiera darse, porque su existencia no es necesaria y sola su presencia perturba; y, aunque no les separe del consorcio de los santos, si no consienten en ello, siempre disminuye el deleite espiritual en las almas santas, deleite del que dice el Apóstol: *Me deleito en la ley de Dios según el hombre interior*. En verdad, este deleite disminuye cuando el ánimo del que lucha se aparta del goce de la belleza inteligible para ocuparse en la lucha contra la concupiscencia del placer carnal" (3).

62. — Por tanto, el alboroto de las pasiones, si no se consiente en ellas, no impide la operación del don de entendimiento, aunque desvíe la mente de la plenitud de la contemplación intelectual, para ejercitarse en las luchas y fatigas de las batallas del Señor, de las cuales sale vencedora por la gracia, resistiendo a la irrupción de la concupiscencia y refrenando los impulsos de la soberbia.

Por eso continúa muy bien San Agustín: "Pero, en nuestra humana miseria, el peor enemigo contra el que ha de precaverse el alma es la soberbia. De aquí que Dios permita en los varones continentes esa lucha en la carne, para que, mientras se combate contra ella, esté el alma sobre aviso de los nuevos peligros de esa lucha, para que no se engría en su seguridad. Y esto se da hasta que la fragilidad humana llegue a tal perfección, que ya no sea de temer ninguna podredumbre de lascivia ni ninguna hinchazón de soberbia. De esta manera, la virtud se perfecciona en la flaqueza, porque el luchar es señal de flaqueza: cuanto uno más fácilmente vence, menos tiene que luchar."

63. — Se afirmaba también en la dificultad (Cf. núm. 57), que muchos

(3) *Lib. IV contra Iulianum*, cap. II

que no tienen el don de entendimiento y que viven en el pecado entienden muchas verdades de la Sagrada Escritura y de los misterios de fe con un conocimiento cierto. Todo ello puede alcanzarse, pero por un camino muy distinto. Por el estudio y lectura asidua de las Escrituras, o por enseñanzas de otros, puede alcanzarse cierto conocimiento interno de las mismas, que no procede de aquel espíritu interno del que dice San Juan: "La unción del Señor os enseñará todas las cosas" *(I Jn.*, II, 27), y "El [Espíritu Santo] os enseñará todas las verdades" (XVI, 13). Para obtener por el esfuerzo propio una base amplia de conocimientos científicos, prescindiendo de la caridad divina, bastan la lectura y el trabajo personal; pero con ellos solamente nunca podremos alcanzar el reino de los cielos.

Los pecadores pueden, igualmente, tener mucha certeza en la fe sin el don de entendimiento, porque el testimonio de la verdad que mueve su adhesión es firmísimo. Pero el don de entendimiento proporciona una mayor firmeza —que no tiene el pecador—, fundada en una más aguda penetración de las verdades de fe y de los términos que las expresan. Firmeza que hace vencer toda suerte de dudas y tentaciones, que da un descanso y una seguridad, por una iluminación interior y un gusto experimental de las realidades espirituales, muy por encima de las sensibles.

(57, 2.°). — SEGUNDA DIFICULTAD. — Hay quienes, estando en gracia, padecen cierto embotamiento intelectual, sufren multitud de tentaciones y dudas acerca de la fe.

64. — RESPUESTA. — Santo Tomás responde a esta dificultad (2-2, 8, 4, ad 1 et ad 3) diciendo que este embotamiento intelectual que sufren esas almas acerca de ciertas cosas no perjudica en nada su salvación eterna. Y es, por otra parte, de suma utilidad, porque las mueve a huir de las sutiles tentaciones de la soberbia, por la humillación que produce la ignorancia; ignorancia que es máxima sabiduría, según aquello del Apóstol: "Hágase necio para ser sabio" *(I Cor.*, III, 8).

Y los justos sufren fluctuaciones y dudas en la fe, pero Dios les enseña a superarlas, y esto es don del Espíritu Santo.

Respecto a las cosas necesarias para la salvación, los justos no sufren ningún embotamiento mental, porque "la unción les enseña todas las cosas" *(I Joan.*, II, 27), es decir, todo lo que es necesario para la salvación (Nota *M*).

4.° — En el cielo, el don de entendimiento es distinto de la luz de gloria

65. — OBJECIÓN. — a) *Planteamiento*: Según la doctrina expuesta, el don de entendimiento permanece en el cielo, pues, según la Sagrada Escritura, Cristo Nuestro Señor, que gozó siempre de la visión beatífica, poseyó también el don de entendimiento de un modo pleno. Queda, sin embargo, por explicar cuál es el acto de este don en el cielo y si se distingue del *lumen gloriae* o

"luz de gloria". Santo Tomás le asigna siempre, como acto propio en el cielo, la visión de Dios, la evidencia positiva y perfecta de lo divino y de los misterios de fe. Por otra parte, la luz de gloria es necesaria para esa misma visión esencial de Dios y de los misterios de fe. Luego parece que se identifican.

b) Pruébase por la autoridad de Santo Tomás: Que Santo Tomás atribuye al don de entendimiento en el cielo la visión perfecta de Dios, se puede ver por lo que él mismo enseña: "Existe—dice—una doble visión: una, *perfecta*, por la que se ve la esencia de Dios; otra, *imperfecta*, que sólo nos da una noticia negativa de Dios (lo que no es). Una y otra visión de Dios es propia del don de entendimiento: la primera, del don ya consumado, tal como se da en el cielo; la segunda, del don iniciado, tal como se da en esta vida" (2-2, 8, 7). ¿Qué más claro que esto? ¿Y qué más explicaciones se precisan, si expresamente habla de la visión por la que se ve la esencia de Dios, y afirma que ésta pertenece al don de entendimiento en el cielo, mientras que el conocimiento imperfecto corresponde al don de entendimiento en esta vida? Y como en este mundo esa visión imperfecta de Dios la realiza de un modo propio e inmediato, igualmente en el cielo su visión perfecta será también propia e inmediata; luego el don de entendimiento se identifica con la luz de gloria, ya que sólo de ella puede proceder la visión intuitiva de la divina esencia.

"El don de entendimiento—dice en otro lugar—, a quien corresponde en el cielo la aprehensión de las cosas espirituales, intuye la divina esencia (III Sent., 34, 1, 4 c). Luego el don de entendimiento, en el cielo, no se distingue de la luz de gloria que intuye la esencia divina, como el don.

Además, este argumento—si fuera válido—probaría que el don de entendimiento que se posee en esta vida no es el mismo que el del cielo, porque el que se tiene en esta vida no es ni puede ser luz de gloria, mientras que el del cielo, en la hipótesis propuesta, al intuir las realidades divinas, se identifica con la misma.

66. — *c) Prueba de razón:* El don de entendimiento se nos da para conocer y penetrar las cosas espirituales por el instinto del Espíritu Santo, mediante un conocimiento experimental del mismo Dios y de sus misterios. Pero la misma visión de Dios constituye la máxima experiencia que de Él puede darse y, mediante ella, el Espíritu nos hace conocer y penetrar las cosas divinas con evidencia intrínseca y positiva. No tiene, por tanto, razón de ser otra moción que penetre esas mismas realidades divinas de un modo más imperfecto, produciendo tan sólo una experiencia inferior a la evidencia. Si el don de entendimiento en el cielo alcanza experiencia de las cosas divinas por evidencia de visión, no la podemos distinguir de aquel otro hábito que produce la visión de lo divino, es decir, el hábito de la luz de gloria.

Esto mismo viene a reconocer Santo Tomás cuando dice: "Los dones que convienen con las virtudes en el objeto que ha de permanecer en el cielo, no se distinguirán allí de esas virtudes, pues en la tierra no se diferenciaban más que por la mayor o menor perfección de su acto. Esto se ve con claridad respecto al don de entendimiento y a la fe, pues la visión que sucede a la

fe es la propia del don de entendimiento consumado, como se ve por San Mateo (V)" (III Sent., 32, 1, 3, ad 6).

Por consiguiente, el don de entendimiento en el cielo no se distingue de aquella virtud que percibe a Dios en Sí mismo, que es el hábito de la luz de gloria.

67. — SOLUCIÓN A LA OBJECIÓN. — El don de entendimiento permanece en el cielo distinto de la luz de gloria, regulado por la misma y por la visión beatífica. En estos dones intelectuales es necesario distinguir su carácter *normativo* o *regulador*, del *formal*.

En esta vida los dones son regulados por la fe; en el cielo, por la visión. Y tanto aquí por la fe como allí por la visión, el alma se une y desposa con Dios y, mediante el don de entendimiento, es movida a diversos actos. El Espíritu Santo nos inspira todo lo que desea y nos hace hijos de Dios.

"Las virtudes teologales—dice, respecto a este punto, Santo Tomás—se han de preferir a los dones del Espíritu Santo, porque en ellas el alma se une a Dios y se somete a Él, y así como las virtudes intelectuales son superiores y regulan a las morales, así las teologales son también superiores y regulan a los dones" (1-2, 68, 8).

Los dones son, por tanto, regulados por las virtudes teologales. El don de entendimiento lo es, de una manera especial, por la fe. Ésta une al alma a la suma verdad y al testimonio divino, y el don de entendimiento la ilumina para penetrar y entender mejor las verdades creídas y distinguirlas de los errores. San Gregorio dice que "el don de entendimiento ilustra al alma acerca de las cosas creídas" (4).

Esto hace en esta vida, regulado por la fe. En el cielo, la visión sucede a la fe; las cosas que aquí se creen, allí serán vistas. El don de entendimiento, regulado por la visión, llega a intuir la esencia divina de un modo paralelo a como—en esta vida—ilumina la inteligencia sobre las cosas conocidas por testimonio, para creerlas con certeza especial.

Desde otro punto de vista—el *formal*—, el don de entendimiento ni produce el acto de fe en esta vida, ni el de visión en el cielo, pues el don de entendimiento supone ya al alma unida con Dios, haciéndola dócil a la acción del Espíritu Santo para la mejor penetración de los misterios revelados. Docilidad que caracteriza la acción de los dones.

Los dones no realizan esta unión; la suponen y son regulados por ella. La unión del alma con Dios se hace en esta vida por la fe y en el cielo por la visión.

68. — Nuestra conclusión está de acuerdo y procede de las mismas exigencias intrínsecas del don de entendimiento. Véase, en efecto, cómo demuestra Santo Tomás la permanencia de los dones en el cielo: "Los dones—dice—perfeccionan al alma para seguir el impulso del Espíritu Santo, lo cual tendrá lugar, sobre todo, en el cielo, donde *Dios será todo para todos* (I. Cor., XV,

(4) *I Moral.*, cap. 32.

28)" (1-2, 68, 6). Por tanto, el don de entendimiento se dará también en el cielo, para que las almas sigan la moción del Espíritu Santo. La visión divina no es la que mueve a seguir esa moción, sino que por ella poseemos a Dios y nos unimos con Él por una operación eterna e inmutable. No se identifica, por tanto, su operación con el acto de ese don. Aquélla nos une y estrecha con Dios; éste se nos da para seguir dócilmente la moción e instinto del mismo Espíritu. Luego, o este don no se da en los bienaventurados, o su operación no puede ser la visión de Dios.

69. — Podemos formular también otro argumento eficaz, *a posteriori*, para probar nuestra conclusión. Es verdad de fe que en Cristo Nuestro Señor se dió el don de entendimiento, y con él los otros dones (ISAÍAS, XI). Estos siete dones se dan también en otros hombres, como afirman los Santos Padres y los teólogos, con Santo Tomás. Si el don de entendimiento en Cristo se hubiese identificado con la luz de gloria, siendo su acto la visión beatífica, tal don no podría darse en nosotros en esta vida. Y no podríamos decir que se dan en nosotros los mismos siete dones del Espíritu Santo que se dieron en Cristo.

La primera proposición, en cuanto a su primera parte (que los siete dones se dieron en Cristo), es de fe, según el texto ya citado de Isaías. En cuanto a la segunda parte (que se dan en nosotros los mismos dones), expresa el sentir común de la Iglesia. No habiendo otro testimonio escriturario para probar la existencia de estos siete dones, que el texto de Isaías, será preciso apoyarnos en él para afirmar en nosotros los mismos dones que se dieron en Cristo.

70. — *La segundo premisa*, después de lo dicho, se demuestra también claramente. En nosotros, que caminamos por la fe, no se da la visión beatífica. Luego, si el don de entendimiento en los bienaventurados (como en Cristo) se identifica con la luz de gloria, cuyo acto propio es la visión beatífica, tal don de entendimiento no puede darse en nosotros.

La consecuencia es también cierta: afirmamos en nosotros la existencia de los siete dones del Espíritu Santo porque se dieron en Cristo. Luego, si en Cristo, que gozó siempre de la visión beatífica, el don de entendimiento era la misma luz de gloria, deberemos decir que este don nos falta a nosotros, que no poseemos en esta vida ni la luz de gloria ni la visión beatífica. Queda con ello destruído el argumento escriturario para probar la existencia de los siete dones, pues sólo tendremos seis dones, y no siete, como éste afirma.

71. — RÉPLICA. — Se dirá que en Cristo, que además de bienaventurado era viador, se dió un don de entendimiento distinto de la luz de gloria, y con ello permanece suficiente fundamento para afirmar en nosotros—también viadores—la existencia de los siete dones del Espíritu Santo; pero en los bienaventurados el don de entendimiento será sustituido por la luz de gloria al dejar de ser viadores.

72. — RESPUESTA. — Si en Cristo se dió el don de entendimiento en la misma forma que en nosotros (en cuanto viador), tal don, o era oscuro, lo cual es impropio de su cualidad de comprehensor, o bien evidente y propio de dicho estado, como la ciencia infusa y otros conocimientos de Cristo por los

que penetraba con toda claridad las cosas en su propio género. En el primer sentido, ese don no podría darse en Cristo, en cuyo entendimiento no puede haber oscuridad, por ser plenamente bienaventurado, *lleno de gracia y de verdad*.

Tomado el don en el segundo sentido, no hay por qué suprimirle en el cielo ni en Cristo, terminado su estado de viador. Si ese don en Cristo era una luz evidente, clara y, desde luego, compatible con la luz de gloria, incluyendo en Sí mismo una nueva perfección, no hay por qué hacerle cesar al terminar el estado de viador. De la misma manera permanece en el alma de Cristo la ciencia infusa.

73, 74, 75. — En el cielo permanecen los otros dones intelectuales (sabiduría, ciencia y consejo) como distintos de la luz de gloria, según enseña Santo Tomás (III Sent., 35, 2, 4, quaestiunc. 3).

La luz de gloria y la visión beatífica llegan hasta Dios, contemplando en Él a las creaturas, las razones y causas de las mismas, y dirigen la voluntad en su acción en perfecta armonía con la unión plena con Dios, que los informa y que les hace inseparables de la regla divina.

Y si el don de entendimiento se identificara con la luz de gloria por intuir ambos la esencia divina, lo mismo habría de decirse de los dones de sabiduría y ciencia, que consideran las cosas por sus causas a través de la unión que tienen con Dios y, según ella, formulan sus juicios y consejos para obrar.

"El don de ciencia y el de consejo—dice Santo Tomás—permanecen en la patria como los dones que se refieren a la vida activa, pero no con el mismo objeto que en esta vida (dudas sobre la operación), sino que el acto de ciencia recaerá sobre Dios como regla que es de juicio, y el de consejo se referirá a Dios como luz que ilumina toda investigación" (III Sent., p. 4, quaestiunc. 3). Igualmente pueden permanecer en el cielo los dones de entendimiento y de sabiduría, porque éstos no cambian la materia de su acto, pues uno y otro tienen por objeto, ya en esta vida, las realidades divinas: el entendimiento, por simple penetración y aprehensión de las mismas, y la sabiduría, juzgándolas y resolviéndolas en sus propias causas. Tan sólo cambian en cuanto al modo de conocer, para percibir a Dios de un modo más perfecto y evidente.

La razón de esta permanencia en el cielo está en que la ciencia infusa, por la que conocemos las cosas fuera del Verbo, por revelación divina y luz sobrenatural, se halla de un modo pleno en los bienaventurados. De igual manera, el don de ciencia, que pertenece a la ciencia sobrenatural por el instinto del Espíritu Santo. Y también se pueden dar en ellos los dones de sabiduría y de entendimiento, solidarios entre sí y con los demás dones, como enseña Santo Tomás (I-2, 68, 5). En las cosas en que se tiene ciencia y sabiduría, ha de presuponerse el entendimiento, que penetra los principios de esa sabiduría y ciencia.

76. — Si se pregunta: ¿Cuál es la razón formal que distingue en el cielo los dones de entendimiento y de sabiduría de la luz de gloria, y qué actos pue-

den realizar distintos de la visión divina, teniendo todos por objeto inmediato al mismo Dios, conocido con evidencia?

77. — Podemos responder que la luz de gloria produce la visión beatífica, excitada y regulada por el amor, mientras que el conocimiento efectuado por los dones de entendimiento y sabiduría se funda en el amor beatífico; es el mismo gusto que siente el alma al verse amada y unida íntimamente con Dios.

El conocimiento de Dios en el cielo es doble: *a*) El que se alcanza mediante la visión beatífica, que tiene por objeto inmediato a Dios en Sí mismo, antecedente al amor beatífico de caridad, que nace de esa misma visión. *b*) El conocimiento de Dios fuera del Verbo, por los efectos y en los efectos; y de esta manera el bienaventurado posee múltiples conocimientos, tanto del orden sobrenatural e infuso, como del natural y adquirido.

Entre estos conocimientos de orden sobrenatural, el primero y más importante es el que nace del mismo afecto, gusto y fruición interna, por la que el alma se adhiere, connaturaliza y une con Dios; y este efecto es algo creado.

Penetrar las realidades divinas, juzgar y profundizar las razones de los misterios, en virtud de esa connaturalidad y unión con Dios, por la presencia y gusto experimental del mismo, es propio de la luz y hábito de los dones de entendimiento y sabiduría.

Conocer esas mismas realidades divinas por el resplandor de sus efectos—sobrenaturales o naturales—es propio de otras ciencias, y que no proceden de esa adhesión y connaturalidad afectiva con Dios, característica de los dones del Espíritu Santo. No son conocimientos místicos, sino puramente intelectuales, donde el entendimiento investiga la verdad esencial de las mismas cosas desde un punto de vista objetivo o extrasubjetivo.

78. — El conocimiento místico de las realidades divinas no es, formalmente, la misma visión beatífica, sino que la presupone y de ella se deriva, así como en esta vida sigue a la fe y es regulado por ella.

En el cielo, el alma, en presencia de la Divinidad, es de tal manera absorbida por la visión, que se pone en contacto y conoce místicamente a Dios por el afecto espiritual con que se adhiere a Él y gusta de su dulzura. Conocimiento tan perfecto, que Dios viene a llenarlo todo en nosotros, por el que se le siente y saborea en Sí o fuera de Sí. Es la cumbre del conocimiento místico, que no es formalmente la misma visión beatífica de Dios, sino una moción del Espíritu Santo, regulada por la visión, para que en cuantas cosas toque el alma en su interior, guste a Dios, como embriagada en su plenitud y sumergida en los abismos de la divinidad, "donde el ímpetu de la corriente alegra la ciudad de Dios". De esa corriente vital dice San Ambrosio que, "viniendo de la fuente de la vida que es el Espíritu Santo, en la que nos saciamos plenamente, se vuelve el alma con nuevos bríos a las cosas celestiales, saturadas por el riego siempre copioso de las siete virtudes".

79 (Cf. núm. 65.). — Afirma Santo Tomás que el don consumado de entendimiento es regulado por la visión de la esencia divina, pero no que ésta se alcance por la actuación del don. Los dones presuponen, como se ha dicho,

las virtudes teologales, por las que Dios se une a nuestro entendimiento y a nuestra voluntad; al entendimiento, en esta vida, por la fe, y en el cielo, por la visión beatífica. Una vez unido el entendimiento con Dios y connaturalizado con Él, el Espíritu Santo le mueve a aprehender y penetrar al mismo Dios, las realidades y los misterios divinos, no sólo de un modo especulativo en el Verbo, sino afectuoso y místico fuera del Verbo, por el afecto que produce en el alma, que es algo creado; es decir, en el afecto íntimo, fruición y gusto por el que Dios se connaturaliza y une íntimamente con ella.

El conocimiento místico y afectuoso propio del don de entendimiento sigue a la visión beatífica y es inferior a ella. Los dones, como dice Santo Tomás, son inferiores a las virtudes teologales y, con mayor razón, a la visión beatífica (1-2, 68, 8).

La visión de la esencia divina es, por tanto, presupuesto y norma del conocimiento que se alcanza con el don de entendimiento ya consumado, porque la visión produce amor íntimo y deleitoso de Dios, y de esa fruición se sigue el conocimiento afectuoso y experimental de Dios, no sólo en Sí mismo (propio de la visión), sino como gustado y experimentado y como palpado en nosotros (propio del don).

80. — Se nos podrá decir que todo eso no es más que un conocimiento reflejo del mismo acto de visión y fruición de Dios, y que para ello no se necesita un don del Espíritu Santo, sino que basta la ciencia infusa por la que se conoce la gracia y los dones sobrenaturales, uno de los cuales es la misma visión fruitiva de Dios.

81. — Respondemos que el gusto y la experiencia interna de la dulzura divina, sobre la que se funda el conocimiento místico de las realidades divinas, supone, es verdad, cierta reflexión sobre el mismo acto de gustar y gozar de Dios. Pero esa reflexión puede considerarse bajo dos aspectos distintos:

a) Como una reflexión que tiende a conocer ese acto de un modo físico, en cuanto a su misma esencia;

b) O bien en cuanto considera el ejercicio y efecto que tal conocimiento deja en el sujeto, es decir, el gusto experimental de Dios.

El conocimiento afectivo de Dios supone esta segunda forma de conocimiento reflejo, por el que el bienaventurado goza de Dios; pero de ningún modo exige reflexión de un conocimiento físico y entitativo.

Es muy distinto conocer un objeto o acto de una manera esencial u ontológica, por acto de reflexión, y conocer ese mismo objeto o acto de un modo experimental y afectivo. Cristo Nuestro Señor conocía perfectamente su obediencia y su misma Pasión por la ciencia infusa que adornaba su alma y, sin embargo, "aprendió la obediencia por las mismas cosas que sufrió", como dice el Apóstol (*Hb.*, II).

Aunque los bienaventurados vean a Dios perfectamente por la visión beatífica y conozcan su acto de visión por la ciencia infusa, sin embargo, la experiencia del gozo que produce en su alma la íntima invisceración de la fuente

de la vida, que inunda como un torrente, enseña, por el don de entendimiento, cuán suave es el Señor.

82 (Cf. núm. 65). — Respondiendo a la objeción que se nos oponía en el número 65, aludiendo a unas palabras de Santo Tomás (III Sent., 34, 1, 4), debemos decir que el don de entendimiento no alcanza la esencia divina intuyéndola de un modo formal, como si la visión beatífica procediera del mismo, sino que la presupone y es regulado por ella. De la visión beatífica—por la que nos unimos a Dios en el cielo—procede la fruición y afecto íntimo experimental, que regula el conocimiento afectivo del mismo, propio del don de entendimiento.

83. — Al argumento de razón expuesto en el número 66, respondemos que el don de entendimiento penetra y aprehende los misterios divinos con una evidencia experimental afectiva, no llegando a la esencia misma de las realidades divinas. Presupone como norma y se apoya en un conocimiento al mismo tiempo experimental y ontológico de Dios, ya que la visión beatífica es conocimiento al mismo tiempo esencial e intuitivo de Dios, y, al ser intuitivo a modo de visión, viene a ser experimental. Por la misma fruición, el alma adquiere una experiencia afectiva de Dios, a modo de tacto. Se siente como tocada en lo interior de su potencia volitiva, gozando de la misma presencia del Espíritu, de la plenitud de la Divinidad, que toca e inflama la voluntad, como dice el *Cantar de los Cantares*: "Mi amado metió su mano por la ventanilla, y a su contacto se conmovió mi corazón; mi alma se derritió cuando Él habló." Se trata de una experiencia del amado en cuanto amado, y el alma y el corazón (víscera del amor) siente, al contacto del amado, tal suavidad, que queda como derretida y totalmente connaturalizada y unida a Él. Contacto que no puede sentirse plenamente en esta vida, aunque alguna vez se sienta como una sombra del mismo: "Pues en el lecho, por las noches (es decir, en las oscuridades de esta vida), el alma busca al que ama, y no lo encuentra." E irguiéndose algunas veces, *lo encuentra fuera* (en sus afectos), y suspira hasta *introducirle en la casa y en la alcoba de su madre*; a saber, en las alegrías interiores de su Señor. Así, pues, de esta unión experimental y afectiva, que llega a su máxima perfección (don consumado) al ser regulado por la visión, nace el conocimiento propio del don del Espíritu Santo, que alcanza a las cosas divinas por vía de experiencia y afecto.

84. — Este conocimiento del don del Espíritu Santo por experiencia afectiva, no es superfluo, junto al conocimiento intuitivo. Así como el entendimiento puede conocer a Dios de distintas maneras (por la visión beatífica, por la ciencia infusa o por la adquirida), también pueden darse diversas experiencias de Dios y de las realidades divinas: una esencial o intuitiva, a modo de visión, cuando el alma "vea al Rey de su gloria", la otra, afectiva y fruitiva, por contacto directo de Dios, cuando "su diestra nos abrace", "cuando nos alimente con sus mismos pechos", "cuando nos regocijemos y alegremos en Ti, recordando tus pechos, mejores que el vino". Esta unión a los pechos divinos es mejor que el vino de mayor suavidad, y en ella el alma se embriaga. La frui-

ción de la plenitud divina produce el conocimiento experimental y afectivo, a modo de contacto. Aunque más imperfecto que la visión esencial e intuitiva —por fundarse en algo creado, que es la fruición divina—, no es, sin embargo, superfluo, puesto que nos hace conocer a Dios de distinta manera.

Aunque no sea la misma visión formal de Dios, sino un conocimiento derivado de ella, no por eso es oscuro e inevidente, como tampoco lo es el alcanzado por la ciencia infusa o adquirida por un conocimiento natural. Basta que este conocimiento se funde en algún efecto derivado de la visión divina y haga experimentar al sujeto la íntima presencia de Dios en su alma.

85. — Y cuando Santo Tomás dice (III Sent., 32, 1, 3, ad 6) que los dones convienen con las virtudes en el objeto que ha de permanecer en el cielo, y allí no serán distintos de esas virtudes (Cf. núm. 66), debemos advertir que Santo Tomás no estudia en ese lugar los dones en sí mismos, su esencia y sus actos específicos, sino que se refiere a la reglamentación que tanto las virtudes como los dones recibirán de la visión beatífica y de la luz de gloria. Vendrán a tener una misma norma y modo de obrar; pero, en cuanto a la especie y esencia, seguirán siendo distintos.

Este razonamiento está tomado del mismo texto de Santo Tomás, que distingue tres especies de dones:

a) Unos—los dones de entendimiento y sabiduría—que versan sobre el mismo objeto que las virtudes teologales (en esta vida) y que la visión beatífica en el cielo: la penetración y juicio en el conocimiento de Dios y de las cosas divinas.

b) Otros—los de ciencia y consejo—tienen distinto objeto que las virtudes teologales: se refieren a las cosas creadas.

c) Otros, por fin—los de fortaleza, piedad y temor—, coinciden en su objeto con el de las virtudes morales. No obrarán estos últimos en el cielo sobre la misma materia de las virtudes morales, como ocurre en esta vida, sino de un modo apropiado a la vida contemplativa (1-2, 68, 6; Cf. 2-2, 139, 1, ad 2). Los dones del segundo grupo pueden, sin dificultad, permanecer distintos de la visión beatífica, pues versan sobre materia distinta.

86. — La dificultad está sobre los dones del primer grupo. ¿Cómo podrán permanecer en el cielo distintos de la visión beatífica, teniendo el mismo objeto: Dios?

Dice Santo Tomás (1-2, 68, 6, c.), respecto a los dones que perfeccionan al hombre en la vida contemplativa, que sus actos permanecen en el cielo, pero son perfeccionados en cuanto al modo de actuar, pues por mucho que en esta vida eleven al alma sobre el modo humano de obrar, nunca podrán alcanzar la perfección del cielo, donde son regulados por la misma visión beatífica. Por tanto, cuando dice el Santo (ibíd., ad 6) que esos dones que tienen el mismo objeto que las virtudes teologales en el cielo, no se distinguirán de las virtudes, se refiere a que todos serán igualmente perfeccionados en el cielo en cuanto a su modo de obrar, al ser regulados por la visión. En cuanto a la especificación, esencia formal y producción de sus efectos, seguirán siendo distintos (Nota *N*).

87. — Se podrá insistir, finalmente, en que de esta manera los dones de inteligencia y de sabiduría son virtudes teologales que tienen por objeto propio al mismo Dios.

Negamos esta consecuencia. Esos dones no llegan a tener por materia inmediata a Dios en Sí mismo; su objeto es Dios experimentado, connaturalizado y unido a nosotros en algo creado, es decir, en el mismo amor y unión experimental de caridad. De aquí que el conocimiento de los dones sea afectivo y místico, no esencial e intuitivo.

La virtud teologal, en cambio, tiene por objeto a Dios en Sí mismo, conocido inmediatamente y no a través de algo creado.

NOTA L

LA VIRTUD DE LA FE Y EL DON DE ENTENDIMIENTO

En otro lugar se ha hecho un análisis minucioso de los defectos que pueden encontrarse en cualquier virtud infusa, para deducir como consecuencia que algunos de esos defectos o deficiencias no pueden ser corregidos sino por los dones del Espíritu Santo. Tales son los que provienen de la desproporción entre nuestra naturaleza y el objeto o fin de las virtudes infusas; así como también el que nace de la incapacidad de la razón humana—aun informada por la fe—para regular virtudes de orden divino según su propio modo *(Nota D)*.

"Los dones—escribe el Angélico, siguiendo a San Gregorio Magno—, se dan para ayuda de las virtudes contra los defectos" (I-II, q. 68, a VIII, *sed* c.). Y el Apóstol había dicho que "el mismo Espíritu ayuda nuestra flaqueza" (*Ad Rom.*, VIII, 26).

Esto supuesto, conviene estudiar más en particular algunas virtudes principales en función de sus dones correspondientes, investigando lo que en ellas haya de defectuoso por la imperfecta participación del sujeto, y la perfección que de los dones pueden recibir.

Aquí trataremos solamente de la fe en relación con el don de entendimiento, que es el que a ella principalmente corresponde.

La fe es el fundamento de toda la vida sobrenatural: "Para acercarse a Dios, es necesario creer" (*Ad Heb.*, XI, 6): la primera de todas las virtudes infusas, en la cual todas de alguna manera tienen que apoyarse, pues a todas manifiesta el objeto o el fin al cual han de tender, según se trate de virtudes teológicas o virtudes morales. A todas, por consiguiente, las regula. Si la fe es muerta, con ella mueren todas las virtudes infusas y desaparecen del alma, aunque ella

permanezca, como el cimiento una vez derrumbado el edificio. Si ella es imperfecta, imperfectas tienen que ser por fuerza todas las demás. Y cuando ella llega a alcanzar su perfección, todas las otras con ella se perfeccionan. Por eso en muchos lugares de la Sagrada Escritura se nos habla de la fe como conteniendo en sí toda la vida cristiana; por lo cual se dice que "el justo vive de fe" (*Ad Rom.*, I, 17), pues germinalmente en la fe está contenida toda la vida sobrenatural.

Es verdad que la fe no es forma de las otras virtudes sobrenaturales, ni les da su ser de virtud en el orden sobrenatural, como lo hace la caridad. Pero la misma caridad tiene por fundamento la fe y es por ella regulada, porque no se puede amar lo que no se conoce, y sólo se puede amar a Dios sobrenaturalmente por la caridad cuando se le conoce sobrenaturalmente por la fe. Podrá, pues, subsistir la fe sin la caridad, como permanece la raíz después de cortado el árbol; mas no puede vivir la caridad sin la fe, como no vive un árbol sin raíces.

De aquí se desprende una consecuencia fundamental para la vida cristiana. Si la fe no puede ser perfecta sin la actuación de los dones del Espíritu Santo, ninguna virtud llegará a ser perfecta sin la actuación de los dones. Y, en esta hipótesis, ni siquiera se concibe una perfección cristiana puramente ascética, sin destellos místicos, que son los actos de los dones del Espíritu Santo; porque todas las virtudes están encadenadas a la fe y tras ella caminan a la perfección o a la muerte.

Ahora bien; ¿puede la fe en nosotros ser perfecta sin el don de entendimiento? Santo Tomás contesta negativamente. "La fe, según su disposición, es imperfecta en el que la contiene, porque es enigmática. Y este defecto se quita por un hábito más alto dado por Dios, que se llama don, porque en cierto sentido excede el modo de la operación humana; como el don de entendimiento, que hace ver clara y límpidamente las cosas de la fe" (*Com. in Isa.*, cap. XI, l. 2).

En la fe podemos encontrar un defecto principal, que proviene de su misma naturaleza (*ex parte formæ*), en cuanto que ella no nos da la evidencia intrínseca de la cosa; y ese defecto es tan esencial a ella, que no se puede corregir sin destruir la fe misma. No son, pues, los dones del Espíritu Santo los llamados a corregir ese defecto de la fe, sino la luz de gloria (*lumen gloriæ*), que vendrá a suplantarla en la otra vida, por la cual disfrutaremos de la visión facial e intuitiva.

Mas hay otros defectos o imperfecciones en la fe, que no provienen intrínsecamente de ella, sino que se le adhieren extrínsecamente por la imperfección del sujeto en el cual se recibe.

La fe es una participación del conocimiento que Dios tiene de Sí mismo; un preludio de la gloria, donde "le veremos como es". Es, por tanto, una virtud enteramente sobrenatural en su mismo ser y esencialmente infusa. Su objeto propio es la misma esencia divina; Dios en cuanto sobrenatural y transcendente a toda criatura, no sólo en el orden del ser, sino también en el del conocimiento, pues ningún entendimiento creado puede llegar por sí mismo a penetrar los arcanos encerrados en esa divina esencia; Dios bajo el aspecto de su vida íntima, o, por decirlo en términos vulgares, la misma entraña de Dios. Y siendo esto así, bien se comprende que nadie puede llegar a conocer los misterios de Dios sino por lo que Él de Sí mismo se haya dignado manifestarnos.

Pero la fe es un conocimiento y mira a Dios como primera verdad. Las imperfecciones de la fe tenemos que buscarlas, por consiguiente, analizando los elementos que intervienen en el conocimiento humano y haciendo aplicaciones a este conocimiento especial de la fe divina.

En todo conocimiento, sujetivamente considerado, podemos distinguir cuatro elementos:

1.° El modo de conocer propio de la facultad cognoscitiva *(discursivo, intuitivo...)*.

2.° El medio en el cual se conoce al objeto *(medium in quo)*.

3.° La luz con la cual dicha facultad conoce *(lumen quod)*.

4.° El motivo formal por el cual conoce *(lumen quo o ratio sub qua)*, que es el que determina la adhesión de la facultad cognoscente al objeto conocido.

Analizando estos cuatro elementos en función de nuestra fe, encontramos que todos ellos son defectuosos por la desproporción que existe entre el sujeto cognoscente y el objeto cognoscible que la fe nos propone. Y de estos defectos participa la fe al ser infundida en el alma, mas de ellos puede ser despojada por la actuación de los dones, particularmente por el don de entendimiento.

PRIMER DEFECTO DE NUESTRA FE: POR NUESTRO MODO DE CONOCIMIENTO. — El modo propio de conocer del entendimiento humano es cosa compleja. Conocemos por discurso, por composición y

división, por análisis y síntesis, no por simple intuición de la verdad. Y este modo general del conocimiento humano alcanza también a nuestra fe. Pero, siendo el objeto primario de nuestra fe la Verdad primera, que es simplicísima, este modo *complejo* de conocer lo *incomplejo* resulta por demás inadecuado y expuesto a muchos errores (II-II, q. 1, a. 2).

Ahora bien; el acto del don de entendimiento, lo mismo que el de sabiduría y el de ciencia, es intuitivo, simple, semejante a la manera de conocer de Dios, al *modo divino*. Cesa el discurso, el análisis, la complejidad de nuestros juicios y raciocinios, y aprendemos las cosas espirituales "como viendo la verdad desnuda", *quasi nuda veritate* (In III Sent., dist. 34, q. 1, a. 2), con una simple mirada, *per modum visus inspicientis* (*Ib.*), sin divagación de la mente al pasar de una cosa a otra. Hermosamente nos lo declara el Angélico hablando del don de ciencia: "En Dios hay cierto juicio de la verdad sin ningún discurso, por simple mirada..., y por eso la ciencia divina no es discursiva o racionativa, sino absoluta y simple; a la cual se asemeja la ciencia que se pone como don del Espíritu Santo, como quiera que sea cierta semejanza participada de la misma" (II-II, q 11, a. 1 ad 1).

Y como nuestros errores proceden de nuestros discursos, raciocinios o juicios que formamos por composición y división, muy bien advierte Santo Tomás que en este acto de la mente no puede haber error, como en los actos discursivos de nuestra razón sobre las mismas verdades de la fe: "Todas las operaciones del alma—escribe—se reducen a la simple contemplación de la verdad..., de tal manera, que, cuando cesa el discurso, se fija su mirada en la contemplación de una simple verdad. Y en esta operación del alma no hay error; como es manifiesto que acerca de los primeros principios, que conocemos con una simple mirada, no se yerra" (II-II, q. 180, a. VI ad 2).

Juan de Santo Tomás parece decir lo contrario, pues trata de demostrar que en el don de entendimiento—como en el de sabiduría y de ciencia—necesariamente hay un juicio, que es cosa compleja, porque es atribución de un predicado a un sujeto.

Pero es sólo una contradicción aparente.

Nuestro autor sólo intenta demostrar que el acto del don de entendimiento no es una simple aprehensión de los términos, porque eso es un acto imperfecto de la razón; sino que incluye un juicio,

porque sólo en el juicio se encuentra el conocimiento perfecto de la verdad según nuestro modo peculiar de conocerla. Y esto es manifiesto tratándose del don de entendimiento, porque dice que forma un juicio, no analítico o resolutivo, sino simplemente *discretivo*, en cuanto que discierne la verdad del error, lo que es de lo que no es, como también los sentidos disciernen las cosas que perciben y no confunden unas con otras, de un modo muy simple y sin formar juicio alguno. También los primeros principios, con cuyo conocimiento compara Santo Tomás el acto del don de entendimiento, no pueden ser formulados sino en un juicio; pero su verdad se ve con una simple mirada, porque viendo el sujeto, se ve en él el predicado sin movimiento alguno discursivo o atributivo de la mente. Así es como el don de entendimiento penetra las verdades de fe en su misma simplicidad, aunque no puede formularlas sino en juicios o proposiciones, como la virtud de la fe las enuncia.

El don de entendimiento, por lo tanto, es como una simple aprehensión; mas no de los términos de una proposición, sino de la verdad contenida en la proposición misma, cual se da en la realidad objetiva —que es de un modo simplicísimo—; sin la elaboración mental de síntesis o análisis, porque procede por el instinto del Espíritu Santo según el modo divino.

Mayor dificultad envuelven los dones de ciencia y sabiduría. Estos dones precisamente se distinguen del de entendimiento en ser judicativos, según Santo Tomás, y tratarse precisamente de juicios analíticos, como expone el autor; pues el don de sabiduría juzga de todas las cosas por la causa altísima que es Dios, y el de ciencia por las causas segundas en orden a Dios.

Mas la solución nos la da el mismo Angélico Doctor cuando compara el conocimiento que se tiene por el don de ciencia con la misma ciencia de Dios (II-II, q. 11, a. 1 ad 1). La ciencia de Dios es simplicísima y, sin embargo, contiene virtual y eminentemente un juicio, es decir, todo lo que de perfección hay en el juicio en cuanto conocimiento de la verdad, sin lo que tiene de imperfección, que es lo que hay en él de composición o de discurso.

De un modo semejante, los dones de sabiduría y de ciencia hacen que nuestro conocimiento de las cosas de fe trascienda a nuestros juicios en cuanto al modo de conocer la verdad, incluyéndolos virtual y eminentemente.

Así es como nuestro conocimiento de fe, por virtud de los tres dones intelectivos, se simplifica, se eleva y alcanza un modo divino, perfeccionándose incomparablemente; porque si la verdad es una adecuación entre el conocimiento y la cosa conocida, no puede existir esa adecuación mientras perdure esa complejidad propia de nuestros modos en el conocimiento de cosas simplicísimas, cuales son las de la fe.

SEGUNDO DEFECTO DE NUESTRA FE: POR EL MEDIO EN QUE SE CONOCE *(medium in quo)*. — La segunda flaqueza o deficiencia de nuestra fe proviene del medio en el cual conocemos las cosas, que son las especies inteligibles deducidas de los fantasmas que nos vienen de los sentidos. Y corremos el peligro de dar un valor absoluto a especies y fantasmas cuando aplicamos a Dios nuestros conocimientos, siendo esto manantial inagotable de errores y herejías. Nuestras ideas son tan pequeñas, tan burdas, tan materiales, que distan infinitamente de lo que es Dios y en manera alguna pueden contenerle sino como pálidos reflejos que desfiguran su imagen divina en el manchado espejo de los seres materiales. Y de este escollo nos libra también el don de inteligencia, que limpia el espejo en que podamos ver a Dios: "Se pone la limpieza del corazón—escribe el Angélico—no sólo de los incentivos de las pasiones, sino también de los errores y de los fantasmas y de las *formas espirituales*, de todas las cuales enseña Dionisio (*De Myst. Theol.*) que deben apartarse los que tienden a la divina contemplación" (III Sent., d. 35, q. 1, a. IV). "Y esta limpieza la hace el don de entendimiento" (II-II, q. 8, a. VII).

¿Pero es que el conocimiento místico de Dios, que es el propio de los dones, se verifica sin fantasmas y aun sin especies inteligibles o "formas espirituales"?

Santo Tomás parece afirmarlo en el citado texto de las *Sentencias*. Desde luego, el mismo Santo Doctor enseña que el conocimiento más perfecto que podemos tener de Dios en esta vida es un conocimiento negativo, el cual traspone las fronteras de toda imagen y de toda especie: "La otra visión de Dios (por contraposición a la visión beatífica) es imperfecta, por la cual, aunque no veamos lo que Dios es, vemos, sin embargo, lo que no es: y tanto en esta vida más perfectamente conocemos a Dios, cuanto más entendemos que excede a

todo lo que con el entendimiento se comprende. Y una y otra visión pertenecen al don de entendimiento" (II-II, q. 8, a. VII).

¿Mas no habrá algo también de positivo en este conocimiento por medio de los dones, que trasciende toda imagen y toda forma?

San Alberto Magno, que tan admirablemente nos habla de este despojo del entendimiento respecto de toda imagen y de su propio acto natural, no se contenta con esta parte negativa, sino que admite un conocimiento positivo de Dios, aunque confuso. "En Dios—escribe—cesan todos los modos de conocer naturales a nosotros, por los cuales adquirimos las ciencias: Dios ni es conocido por Sí mismo, como los principios; ni por su causa, porque no la tiene; ni por su efecto, porque carece de efecto proporcionado; sino que nuestra mente recibe cierta luz divina sobre su propia naturaleza, la cual la eleva y por la cual llega a la *visión de Dios*, aunque confusamente y sin conocerle determinadamente; por lo cual se dice que por la no visión se ve a Dios, conviene a saber, por la no visión natural" (In Dion., *De Myst. Theol.*, cap. II, § 2, Dub. I).

En efecto, ese conocimiento negativo de Dios, que Santo Tomás propone como el más perfecto que de Él podemos tener en esta vida, y en el cual insiste su venerable discípulo Fray Juan, no puede ser puramente negativo. Si tal dijéramos, vendríamos a caer en el más crudo agnosticismo. Dios sería para nosotros enteramente desconocido. Solamente sabríamos de Él que no es ninguna de las cosas que podemos conocer por las criaturas; mas de ahí nunca podríamos pasar. Podríamos acercarnos hasta la ribera trasponiendo todas nuestras ideas abstraídas de cosas creadas; mas nos encontraríamos luego con el vacío, con el océano inmenso que no es posible vadear, ni siquiera contemplar desde la orilla; con la noche oscurísima, de la cual ni siquiera podríamos decir si es o no es. Las fórmulas dogmáticas no tendrían valor alguno, porque ni ellas ni sus contrarias nos dirían nada de lo que Dios es. Dios no sería sino *lo incognoscible*. Es lo único que podríamos saber de Él.

Cualquiera comprende que no hay cosa más contraria a la doctrina del Aquinatense—como de todos sus discípulos—que esa incognoscibilidad absoluta de Dios. Por consiguiente, ese conocimiento negativo, que es el más perfecto que de Dios podemos tener en esta vida, es preciso entenderlo en el sentido de que debemos negar de Dios todo aquello que de Él podemos conocer por las creaturas, "los fan-

tasmas" y "las formas espirituales"; para contemplarle de un modo superior en algo que trasciende al humano entendimiento. Así es como por la "no visión", que dice su insigne maestro San Alberto, "llegamos a la visión". Y el mismo Angélico advierte que, "purificado el ojo de la mente por el don de entendimiento, puede Dios de alguna manera ser visto en esta vida".

Esa purificación es la parte negativa de nuestro conocimiento; es como la liberación del mismo de los fantasmas y especies inteligibles entre las cuales está aprisionado, para que venga a moverse en un ambiente de luz más pura, cual conviene a las verdades purísimas y transcendentes que la fe nos propone, sin la envoltura de las cosas creadas que las empequeñecen y desfiguran. Si nos quedáramos en esa parte negativa solamente, esa contemplación divina a la cual Santo Tomás quiere conducirnos por el despojo de todo fantasma y de toda forma, aun espiritual, sería una verdadera contemplación quietista, y nuestra unión con ese ser ignoto sería el *nirvana*, la inmersión y desvanecimiento de nuestro ser en la vaciedad de lo indeterminado.

Mas la contemplación de Dios que se alcanza por el don de entendimiento es totalmente de signo contrario. No es la contemplación de lo que no es, sino la contemplación del Ser en toda su plenitud, y por eso no se le puede conocer adecuadamente por las cosas que son compuestas de ser y no ser, o que tienen un ser limitado y participado.

¿Mas es posible algún conocimiento positivo de Dios si el entendimiento es despojado de toda forma o imagen que le represente?

Para que haya conocimiento de una cosa, es preciso que la cosa conocida esté de algún modo dentro del entendimiento, bien sea de un modo real según su propio ser, o bien de un modo intencional según alguna forma o representación suya, que es lo que se llama *especie inteligible*. Cuando conocemos a Dios según nuestro modo ordinario, tenemos de Él ciertas representaciones en la mente, que son abstraídas de las criaturas, las cuales no pueden representar a Dios convenientemente, porque Él dista infinitamente de todo ser creado. Por eso es necesario ser despojado de esas especies para tener un conocimiento de Él más perfecto. Cuando en la gloria le veamos como Él es, sin velos ni sombras, será la misma esencia divina la que se una a nuestro entendimiento inmediatamente, por lo cual ese conocimiento de Dios será incomparablemente más perfecto que el que podamos tener de

cualquiera otra cosa exterior, porque no le veremos en su imagen, sino en Sí mismo.

¿Queda algún otro medio en el cual podamos ver a Dios, que no sea su misma esencia ni tampoco las especies que por abstracción extraemos de las criaturas? Al decirnos Santo Tomás que por el don de entendimiento Dios puede de algún modo ser visto en esta vida, indudablemente que no se refiere a la visión facial de la gloria, ni tampoco a la visión especular y enigmática que de Él podemos tener en el espejo quebrado y borroso de las criaturas. Es preciso, por tanto, concluir que de alguna otra manera podremos verle.

Y, ciertamente, si Dios puede estar unido a nuestra inteligencia de un modo distinto de como está a través de las cosas creadas o como le está unido inmediatamente en la gloria, podrá darse también otra manera de conocimiento de Dios, que será intermedio entre los dos mencionados.

Ahora bien; Dios habita en el alma por su gracia y principalmente por la caridad, que nos une con Él, como enseña el Angélico.

¿Podrá esto suministrarnos el medio en que Dios pueda ser conocido, de un modo muy inferior a la visión beatífica, y muy superior al conocimiento enigmático que de Él se tiene por el medio de las cosas creadas?

San Alberto Magno lo declara manifiestamente: "Paréceme a mí—escribe—que Dios, presente en el alma, se ve en su efecto, que es la gracia dada a nosotros, y principalmente en la caridad" (In I Sent., dist. 17, a. VI). "Porque el entendimiento, recibiendo sus efectos, ahonda en sí mismo y ve al mismo Dios" (In Dion., Epist. I, Dub.).

Y este conocimiento, según él, no es especular ni enigmático. "El entendimiento—escribe en otro lugar—no es acerca del Creador por gusto de Él (eso es propio del don de sabiduría), sino solamente como una vista que tiende a la verdad por la luz que eleva a las cosas en que Dios aparece más claro que en espejo y enigma" (In III Sent., dist. 35, A. artículo 3, Sol. ad 3).

Para este gran Doctor de la Iglesia puede la gracia, por consiguiente, hacer las veces de especie impresa en el entendimiento, y en ella se ve a Dios de una manera incomparablemente más perfecta que en el espejo de las criaturas. Lo que la misma esencia divina hará en el cielo, eso puede hacerlo la gracia en esta vida en orden al

conocimiento de Dios. Y siendo la gracia una participación formal de la misma esencia de Dios, bien se comprende que en ella se puede ver a Dios de la manera más perfecta posible, fuera de la visión de su misma esencia.

La gracia, como efecto sobrenatural que es, procede de Dios en cuanto Dios, esto es, bajo el aspecto de su vida íntima, bajo el mismo aspecto que lo mira la fe. Dios, por ella, se da al alma en sus tres Personas distintas—"vendremos", dice el Evangelio—, comunicándole su propia vida y engendrándola como hija suya en la participación de su ser divino. No es, por tanto, la gracia un efecto de Dios a la manera de todos los efectos naturales, en los cuales, como enseña San Agustín, sólo se halla un ligero vestigio de la Trinidad; sino que de la gracia, con relación a las otras cosas creadas, sólo podemos hablar analógicamente, como del mismo Dios.

Parece, por consiguiente, que si Dios puede ser visto en la gracia como medio de nuestro conocimiento, será visto en una imagen perfectísima, del mismo orden de la fe y del objeto de la fe, que es el orden sobrenatural y divino. Ese conocimiento no será, pues, especular ni enigmático, como el que se obtiene por las criaturas, aunque siempre permanecerá tras el velo del misterio, porque no es la visión inmediata de Dios.

Y que esto sea así, parece también deducirse de lo que enseñan los dos magnos Doctores Santo Tomás y San Alberto, cuando nos dicen que este conocimiento que de Dios se tiene por los dones—particularmente por el de sabiduría—es un conocimiento experimental *(per experimentum)*. Este conocimiento experimental de Dios no puede ser, en manera alguna, el conocimiento abstractivo que se alcanza de Él por las criaturas, ni el que tiene por medio las especies o formas de ellas deducidas; sino que ha de ser por un medio interno a nosotros mismos, por algo que esté vitalmente unido a nuestro entendimiento, sin lo cual no es posible que sea objeto de experiencia. Y ese medio no puede ser otro que la gracia, por la cual Dios habita en el alma y se hace perceptible a ella, según la promesa de Cristo: "Yo me manifestaré a él." "La percepción—escribe el Angélico—significa cierta noticia experimental, y ésta propiamente se dice sabiduría" —como don— (In I Sent., d. 16, q. I, a. V ad 2).

Compruébase lo que antecede por el estudio de los fenómenos místicos *(a posteriori)*.

Los grandes maestros de la mística, como todas las almas que han escalado las cumbres de la perfección y de la contemplación, unánimemente nos refieren que se ve a Dios dentro del alma, íntimamente unido con ella, reproduciendo en ella el misterio adorable de su Santísima Trinidad—del cual se derivan todos los otros misterios de la fe—y como incorporándola a ella a ese inefable misterio, de cuya vitalidad el alma participa.

San Agustín declara que, después de buscar a Dios por todas las creaturas, vino a encontrarle dentro de sí mismo. San Juan de la Cruz enseña que cuando el alma ha dejado tras sí todas las cosas, saliendo de sí misma en aquella "noche oscura", es cuando llega a esa contemplación de Dios en *pura fe*, esto es, en la fe purificada de toda humana escoria; mas este salir de sí misma es para entrar en Él, pues dentro de ella estaba, aunque no dentro de su modo natural de entender, que es de donde ella tiene que salir para encontrarse con Él. Y Santa Teresa lo expone aún con mayor claridad al ir conduciendo al alma por ese castillo interior hasta las "séptimas moradas", que es donde el Rey habita.

Cuando el alma llega a la última grada de la escala, al matrimonio espiritual o unión transformante, que llaman los místicos, ya tiene esa presencia continua de la Santísima Trinidad dentro de ella, no sólo como objeto de conocimiento y de amor, sino como objeto de experiencia vital, pues de su misma vida participa.

Si se admite la realidad de este hecho—y sería temerario negarlo, por estar comprobado con el testimonio unánime de santos y doctores y tener en el Evangelio su fundamento—, no cabe otra explicación más que admitiendo que la gracia es el medio en el cual el entendimiento percibe a Dios con esa "*noticia experimental*" del mismo. No se puede comprender que Dios así experimentalmente pueda ser visto en ninguna especie o forma abstraída de los efectos naturales del mismo Dios, porque de todo eso tiene que despojarse el alma para llegar a esa sublime contemplación; al mismo tiempo que todas esas especies, por más depuradas que se las suponga, serían incapaces de dar al alma esa íntima experiencia de lo divino.

Y aun esto se confirma por otro fenómeno que se observa en las almas místicas. Todas ellas experimentan grandísima dificultad para expresar lo que entienden de Dios y sus misterios. Al querer expresarse, paréceles que dicen herejías o blasfemias. El mismo Santo

Tomás, después de aquel éxtasis sublime que tuvo un año antes de morir, en el cual tan hondo penetró en los misterios de Dios, no pudo escribir más, pareciéndole "como paja" todo cuanto hasta entonces había escrito. Es que lo que ven no está contenido en ninguna especie de las elaboradas por el entendimiento agente sobre la materia de las creaturas, y por eso resultan del todo inadecuadas para expresar las intelecciones de su experiencia íntima.

Mas podrá alguno pensar—y no faltó quien lo afirmara—que, para ese conocimiento místico, Dios infunde en el alma ciertas especies o formas superiores, en las cuales le pueda ver el entendimiento de un modo mucho más perfecto que en las que él pudiera deducir de las imágenes de la fantasía.

Esto, sin embargo, es del todo inadmisible: *a*) Porque entonces el conocimiento místico no sería efecto de los dones, sino de alguna gracia gratis dada, que no entraría en el desarrollo normal de la vida cristiana, ni tendría por fin propio la santificación del alma; y *b*) Porque esas especies así creadas e infundidas, por muy perfectas que se las suponga, sólo se distinguirían en algún grado de perfección de las que el entendimiento puede elaborar; ni serían de distinta especie que aquéllas; ni podrían expresar a Dios bajo el aspecto de su vida íntima, como ser absolutamente sobrenatural, no siendo una participación de su naturaleza, como es la gracia.

En conclusión: no se encuentra otro medio adecuado para nuestro conocimiento de fe divina, si no se admite que la misma gracia puede hacer las veces de especie en ese conocimiento experimental de Dios. Y entonces la fe permanecerá siempre imperfecta, no sólo por su imperfección substancial en cuanto se opone a la clara visión, sino por esta otra imperfección reparable al carecer de medio de conocimiento acomodado a su objeto.

La dificultad está ahora en saber si la gracia puede hacer las veces de especie inteligible en este conocimiento experimental de Dios. ¿Cómo puede una forma infundida en la misma substancia del alma, y no en el entendimiento como la fe, unirse al entendimiento para ser medio en el cual el objeto de la fe sea conocido?

Es ésta una cuestión tanto de orden psicológico cuanto teológico, y no intentamos siquiera dar una explicación completa de la misma, porque requeriría demasiado espacio y nos llevaría por campos ajenos

a lo que aquí tratamos. Sólo haremos unas brevísimas indicaciones para esclarecimiento del problema.

1.° Si no tenemos otra manera de explicar el conocimiento místico que se alcanza por los dones, a no ser admitiendo que la gracia haga de medio en el cual se conocen las mismas verdades de fe, es preciso admitirlo, al menos como hipótesis, aunque no lleguemos a entender cómo eso se verifica. Y que no se da otro medio, parece bastante claro, pues no nos valen para ese fin ni las especies elaboradas por el humano entendimiento sobre la materia de los seres creados, ni otras especies que Dios pudiera crear e infundir en el alma con ese objeto.

2.° Tampoco sabemos explicar debidamente cómo la esencia divina se une al entendimiento inmediatamente haciendo ella misma de especie inteligible en la visión beatífica, y, sin embargo, lo admitimos sin duda alguna, porque no encontramos otro medio de explicar la visión clara de Dios en el cielo, pues todo otro medio sería insuficiente. Tratándose aquí de la gracia, en la cual virtualmente está contenida toda la vida sobrenatural hasta su pleno desenvolvimiento en la gloria, no podemos comprender su naturaleza, como no podemos comprender la naturaleza divina, ni todas las virtualidades que en ella se encierran. Mas si la esencia divina puede llegar a informar el entendimiento creado como medio y como objeto inteligible, no hay por qué negar que esta participación del mismo ser de Dios pueda ser medio en el cual Dios sea conocido.

3.° Mientras el alma está unida al cuerpo, el modo natural de conocer el entendimiento es actuando sobre las imágenes que la fantasía le presenta (*per conversionem ad phantasmata*) y abstrayendo de ellas las formas espirituales, que son los medios en los cuales conoce. Mas aquí no se trata de un conocimiento natural, ni al modo natural, sino sobrenatural y al modo divino, que es lo propio de los dones. No valen, por consiguiente, los argumentos de orden psicológico que pudieran aducirse en contra de lo que se ha dicho, fundados en el proceso natural de nuestro entendimiento.

4.° El entendimiento, purificado, espiritualizado y divinizado por la gracia, la fe y los dones, despojado de todo lo material en cuanto a su actuación—aunque de hecho el alma esté aún unida al cuerpo—, no parece encuentre obstáculo en reflejarse sobre la misma alma y ver en ella a Dios mediante la gracia que la informa. Si el alma estuviese ya separada del cuerpo, ningún inconveniente habría

en admitirlo. Pues tampoco se ve repugnancia en admitir que el entendimiento así purificado de un modo sobrenatural, quede como desprendido de la materia en sus actos sobrenaturales, para ver a Dios con todas las verdades de la fe, en el alma divinizada por la gracia, con una visión experimental, por su unión con la misma alma.

Sólo así creemos se pueden explicar los fenómenos de ese conocimiento sobrenatural de Dios, que a veces llega a alturas inconmensurables. Tan perfecto es en ocasiones ese conocimiento, que a veces —como decía cierta persona que había llegado a las cumbres de la contemplación—el alma llega a perder la conciencia de que no es la misma esencia divina lo que contempla por visión facial, hasta después que reflexiona y advierte que todavía hay un velo, aunque tenuísimo, que de esa divina esencia la separa. ¿En qué medio, por tanto, podría verse la esencia divina de un modo tan perfecto, como no sea en una participación formal del mismo Dios?

Parece que Juan de Santo Tomás es contrario a la doctrina expuesta. "Una depuración total de imágenes—escribe—, por carencia y depuración de las mismas, no se puede dar en esta vida, en la que el alma entiende con dependencia de lo sensible. Pero una depuración relativa, por negación y abstracción, sí es posible en esta vida" (Núm. 15). Esto dice contestando a una objeción en que el argumento afirma que "la depuración e independencia de imágenes y formas sensibles es característica de la otra vida; *rara vez se da en ésta*".

La objeción, por lo tanto, no niega la posibilidad de que en esta vida se dé ese conocimiento sin imágenes, sino sólo niega que se dé con frecuencia.

Siendo esto así, nos basta para sostener la doctrina establecida. Soy muy pocos, en efecto, los que llegan a ese conocimiento de Dios sin imágenes tomadas del exterior, porque son muy pocos los verdaderos contemplativos y, de esos pocos, poquísimos los que llegan a la cumbre de la contemplación, para lo cual es preciso pasar las dolorosas purgaciones pasivas, atravesar la espantosa noche del espíritu. Mientras esto no sucede, aunque el don de entendimiento obre ya en el alma, obra de una manera imperfecta y no alcanza a ese conocimiento perfectísimo de Dios, de que hemos hablado.

Mas en la respuesta a la objeción, sólo nos habla de lo que podemos hacer según nuestro modo natural de conocimiento; y en tal

caso, es lógico afirmar que sólo se puede dar esa depuración relativa, por negación y abstracción. Pero no es ésa la depuración de que nos hablan los místicos; ni el don de entendimiento, que obra de un modo sobrenatural y divino, se ajusta al proceso natural de nuestra mente en la elaboración de sus conceptos.

De aquí podemos más bien deducir otro argumento a favor de esa depuración total de imágenes y fantasmas. Si la razón, obrando naturalmente, puede, en algún modo, prescindir de imágenes por vía de negación, para no atribuir a Dios cosas que no le convienen, con mayor motivo podrá prescindir de esas mismas imágenes movida por el don de entendimiento, para ver a Dios "en cosa más alta que en espejo y en enigma", como dice San Alberto Magno.

No se puede concluir, por consiguiente, que Juan de Santo Tomás niegue la posibilidad de ese conocimiento sin imágenes adquiridas por abstracción de las cosas sensibles, sino que deja la cuestión intacta.

Como quiera que esto sea, es preciso admitir que las tres Personas Divinas habitan de un modo especial en el alma santificada por la gracia, y de su íntima presencia adquiere el alma un conocimiento experimental por la actuación de los dones. Este conocimiento es de especie distinta del que se obtiene por las especies o imágenes recibidas de las creaturas y, por tanto, tiene que fundarse en un medio de conocimiento también distinto, o sea, en un medio sobrenatural, del mismo orden que la fe. Sin esto, la fe no puede ser perfecta, porque no dejaría de ser enigmática. Mas para ello se necesita una profunda depuración de especies intelectuales e imágenes sensibles, que sólo el don de entendimiento puede realizar.

Para remediar, por tanto, este segundo defecto de la fe, que proviene del medio en el cual se conocen las verdades divinas, suplantándole por un medio del mismo género de la fe, se requiere el don de entendimiento. Así es como dejará de verse a Dios en espejo y en enigma para verle en cosa más clara que el cristal deslustrado y contrahecho de las criaturas, pudiendo llegar el conocimiento de fe a su más alta perfección.

TERCER DEFECTO DE NUESTRA FE: POR LA DESPROPORCIÓN ENTRE NUESTRA FACULTAD COGNOSCITIVA *(lumen quod)* Y EL OBJETO. — La tercera imperfección o deficiencia de nuestra fe nace de la flaqueza de nuestra luz intelectiva para conocer los misterios sobre-

naturales. Es tan esplendente la luz divina, que resulta para nuestra vista "como la luz del sol para los ojos de la lechuza", según la expresiva comparación de San Alberto Magno, tomada de Aristóteles (In Dion., *De Myst. Theol.*, cap. I, § 2). Querer penetrar los misterios de Dios con la luz de nuestro entendimiento, es como querer alumbrar la inmensidad del espacio con la luz de una luciérnaga.

Hay una absoluta desproporción entre la luz natural de cualquier entendimiento creado y el objeto de nuestra fe, que es infinito en acto, sobrenatural, transcendente.

Pero la luz es lo más interesante para el conocimiento de las cosas. "Tanto más excelente conocimiento intelectual se tiene—escribe Santo Tomás—, cuanto la luz inteligible... fuere más fuerte" (I P., q. 12, a. 13 ad 2).

La virtud de la fe hace que el entendimiento se adhiera a la Verdad primera por el asentimiento que le presta movido por el acto de la voluntad; y, en este sentido, se dice que la fe es luz, porque nos pone en posesión de la verdad. Mas la fe, propiamente, no es luz que nos haga ver lo que antes no veíamos. El motivo por el cual (*sub quo*) conocemos las verdades de fe es algo extrínseco—la autoridad de Dios, que revela—y, en cuanto tal, no confiere luz al entendimiento. Y si es verdad que la misma fe lleva consigo alguna luz, porque "nadie creería si no viese que se debe creer", esa luz no alcanza más que a nuestro acto de adhesión o de creencia, a mostrarnos que debemos creer, mas en manera alguna ilumina la verdad creída.

De ahí procede que muchas veces las palabras de las Santas Escrituras o las fórmulas dogmáticas con las que nuestra fe se expresa, nos dejan fríos u oscuros, como si se tratase de fórmulas matemáticas para quien esa ciencia ignora, aunque conozca el valor de las cifras y guarismos. Conocemos materialmente lo que dicen tales expresiones, y a ellas asentimos por virtud de la fe, y tal vez discurrimos y razonamos sobre ellas por el hábito de la teología; mas el sentido íntimo de la realidad sublime que contienen no podemos penetrarlo, porque carecemos de luz. La luz natural no basta, porque se trata de cosas sobrenaturales; y la luz de la fe, por sí sola, sólo alumbra la superficie, no llega más que a la corteza, para que podamos adherirnos a ellas.

Necesitamos, pues, de otra luz que sea como complemento de nuestra fe, con la cual podamos penetrar *usque ad interiora velami-*

nis, "hasta detrás del velo", en lo íntimo de las verdades ocultas que se nos proponen y a las cuales previamente asentimos. Es necesario que venga a nosotros aquella "grande águila y extraiga la médula del cedro", qué es el Espíritu Santo con su precioso don de entendimiento.

Y esto se corrobora por lo dicho en el párrafo anterior. No sólo hay una desproporción infinita entre nuestra luz intelectual y el objeto de nuestra fe, sino también entre esa misma luz del entendimiento y el medio en el cual ha de conocer la verdad revelada, siempre que se trate de un conocimiento acomodado al objeto de la fe, y no del simple conocimiento especular y enigmático, como hemos expuesto. Nuestra luz intelectual, por sí sola, no alcanza a ver nada en ese medio sobrenatural y transcendente, porque no tiene capacidad para tanto. Los rayos del sol ultravioleta también pueden formar imágenes de las cosas sobre las cuales se proyectan; mas nuestros ojos no pueden percibir esas imágenes, porque no están adaptados para ello.

Pues de un modo semejante, siendo sobrenatural el medio en el cual se han de ver las verdades de la fe, la luz natural de nuestra inteligencia no llega a descubrir cosa alguna en ese medio si no recibe algún refuerzo de otra luz superior que venga a confortarle. Por eso, mientras no actúa en el alma el don de entendimiento, aunque en ella exista la gracia como medio de conocimiento sobrenatural, nuestra facultad cognoscitiva no percibirá en ella cosa alguna, sino que permanecerá, con las especies obtenidas de las criaturas, en un conocimiento especular y enigmático.

Santo Tomás enseña que el don de entendimiento, "según su nombre *(intus legere)*, importa un conocimiento que llega hasta las entrañas de la cosa" (In III Sent., d. 35, a. 1). Y en otro lugar: "El entendimiento denota cierta excelencia del conocimiento que penetra hasta lo íntimo" (II-II, q. 8, a. 1).

Es, pues, el don de entendimiento el que nos da esa penetración de la verdad revelada, ese conocimiento íntimo de las cosas divinas, esa visión de los misterios, pues no se ven en sí mismos ni en la divina esencia, ya que entonces desaparecería la fe. El mismo Angélico Doctor no duda en afirmar que "aun en esta vida, purificado el ojo (del espíritu) por el don de entendimiento, puede verse a Dios de algún modo" (I-II, q. 69, a. 11 ad 3). Que es lo mismo que anteriormente hemos visto enseña su maestro San Alberto. Y también nos muestra de una manera tajante la diferencia que existe entre el don y la fe.

cuando escribe: "El don de entendimiento versa sobre los primeros principios del conocimiento gratuito, pero de distinto modo que la fe; porque a la fe pertenece asentir a ellos *(eis assentire)*, mas al don de entendimiento pertenece penetrar con la mente *(mente penetrare)* las cosas que se dicen" (II-II, q. 8, a. VI ad 2).

Esto lo vemos por experiencia, pues las mismas verdades de fe, que muchas veces, cuando se nos proponen, parecen no decirnos nada, como si fueran cosa muerta o que no habla con nosotros, en otras ocasiones nos revelan mundos de luz con que jamás habíamos soñado. Y también aparece claro en el Evangelio con los discípulos del Señor, a los cuales, según San Lucas, "les abrió el sentido para que entendiesen las Escrituras" (LUC., XXIV, 45). Y mejor aún cuando les promete que el Espíritu Santo que el Padre les ha de enviar en su nombre, les enseñará y sugerirá todas las cosas que Él les hubiere dicho: "Él os enseñará y os sugerirá todas las cosas que yo os hubiere dicho" (JOAN., XIV, 26). Pero, ¿cómo? ¿No creían los discípulos las palabras de Jesús o no aprendían la doctrina que Él les enseñaba? Ciertamente que tenían fe: aprendían y creían; mas era necesario que el Espíritu Santo viniese a enseñarles eso mismo de una manera más perfecta, descubriéndoles el sentido íntimo de las cosas.

De esta suerte, la virtud de la fe, por sí sola, nos pone en posesión de la verdad sobrenatural, mas no nos da el entendimiento de ella, considerada formalmente como sobrenatural, sino de su corteza o envoltura natural, que es conocerla y entenderla al modo humano. Es como si tuviéramos una nuez, mas no pudiéramos romper su cáscara para extraer el grano. Dándonos el asentimiento a la verdad divina que en fórmulas humanas se contiene, nos da a conocer de algún modo la verdad misma; pero nuestra luz intelectiva continúa siendo lo que era: luz natural que no puede alumbrar lo sobrenatural en su propio ser y bajo su razón formal. Por eso se necesita del don de entendimiento, que es luz sobrenatural, añadida a la de nuestra facultad cognoscitiva, con la cual se puede conocer de un modo propio la verdad sobrenatural y divina.

He aquí cómo el don de entendimiento suple también por este lado lo que falta a la virtud de la fe.

CUARTO DEFECTO DE NUESTRA FE: POR EL MOTIVO FORMAL QUE DETERMINA NUESTRA CERTEZA *(lumen quo)*. — Por último, la cuar-

la imperfección o defecto de la fe nace de la naturaleza de la fe misma en lo que se refiere a nuestra certeza subjetiva.

La fe, considerada por su objeto formal, que es la Verdad primera, o por el motivo en que se apoya, que es la misma veracidad divina, contiene una certeza mayor que la de todos los otros hábitos intelectivos y la de cualquier otro de nuestros conocimientos, mayor aún que la de los primeros principios. Mas no sucede lo mismo cuando se trata de la certeza subjetiva, porque ésta corresponde a la perfección con que el entendimiento alcanza su objeto. Por eso la fe, *para nosotros y en nosotros*, tiene menos certeza que la sabiduría, ciencia y entendimiento (II-II, q. 4, a. VIII), considerados éstos como hábitos naturales.

Resalta grandemente en esto el defecto de nuestra fe, por la desproporción que hay entre su máxima certeza objetiva y su mínima certeza subjetiva, y parece una cosa verdaderamente anormal que aquella virtud que ha de ser en nosotros fundamento de todo el orden sobrenatural, no pueda tener en nosotros mismos mayor solidez y firmeza.

Este defecto viene a suplirse, en parte, apoyando nuestra fe en otros motivos de orden inferior a la fe misma, que nos la hacen más accesible según nuestro modo. Tales son los motivos de credibilidad y la explicación teológica de los misterios de la fe; pero todo esto es cosa racional, humana, y consiguientemente no puede aumentar intrínsecamente la certeza de nuestra fe por lo que tiene de sobrenatural y divino; antes bien, la impurifica, por ser algo de condición inferior que se le pega.

Otro tanto podemos decir del hábito adquirido de la fe, que se forma en nosotros por la repetición de actos. Para lo cual es de notar que el que ha sido educado en la fe, juntamente con el hábito sobrenatural e infuso de esta virtud, tiene otro hábito natural y humano que se ha ido formando en él por los actos explícitos o implícitos de fe tan repetidos. Porque, aunque esos actos sean formalmente sobrenaturales y bajo ese aspecto no puedan engendrar un hábito natural, pero ellos, materialmente considerados y por el modo humano que revisten, son naturales y pueden producir un hábito natural o adquirido. En gran parte de los fieles, la certeza subjetiva de su fe apenas tiene otro apoyo más que éste.

Y Dios, que tan pródigo se muestra en satisfacer todas las nece-

sidades de nuestra vida natural, ¿no había de proveer a esta necesidad fundamental de nuestra vida sobrenatural, sin que tuviéramos que echar mano de nuestros humanos recursos para consolidar en nosotros lo que Él graciosamente nos ha dado?

Ciertamente que así lo ha hecho, y muy sobreabundantemente. Los dones de ciencia, sabiduría y entendimiento, este último en especial, producen en nosotros un *fruto*, fruto del Espíritu Santo, que lleva el mismo nombre de la virtud: "Fe, esto es, certeza de la fe", explica Santo Tomás (II-II, q. 8, a. VIII), en el entendimiento; del cual se sigue el gozo en la voluntad, que es lo que completa la razón de fruto. Así, el don de entendimiento perfecciona la fe como virtud, y a esta perfección se sigue en nosotros la certeza sobrenatural y divina que a la fe corresponde y que es el mismo fruto del Espíritu Santo (Ib. ad 2).

Para esto tienen que desaparecer todos los motivos humanos en que la fe se apoyaba, a fin de que ella quede en toda su pureza y esplendor. De ahí que las almas que han de llegar a esa pureza y perfección de la fe, tienen que ser sometidas a grandes purgaciones, y una de las principales es pensar que han perdido la fe, que no tienen ni pueden tener fe. Y lo que han perdido, en realidad, es el *modo humano* como antes la tenían, para ser suplantado por el *modo divino*; y paréceles que su fe se derrumba, porque ven quebrarse todos los puntales en que anteriormente su fe se apoyaba. Esto es obra también del don de entendimiento, que tiene que desbrozar el campo de todo lo terreno para que aparezca claro lo divino.

Y para que mejor se vea cómo el don perfecciona la virtud de la fe y produce la fe como fruto, no puedo resistir a copiar otras palabras del Angélico, que hermosamente nos lo declara: "Es el modo connatural a la humana naturaleza no recibir las cosas divinas—escribe—sino por el espejo de las criaturas y en el enigma de las semejanzas; y para percibir así las cosas divinas, basta la fe que se dice virtud. Pero el don de entendimiento, como dice Gregorio (*Super Ezech.*, Hom. 19), ilustra acerca de las cosas oídas, para que el hombre, aun en esta vida, reciba alguna prelibación de la manifestación futura" (In III Sent., d. 34, q. a. 1).

Esa "prelibación de la manifestación futura" es la que hace penetrar la misma veracidad en su ser propio y sobrenatural, y, consiguientemente, el entendimiento se adhiere con una certeza absoluta,

aun subjetiva, a la verdad de fe, no por hábitos adquiridos que predispongan al sujeto para admitirla, no por argumentos ni raciocinios que demuestren que debe ser creída, ni tampoco porque llegue a conocerla con evidencia intrínseca; sino por la evidencia sobrenatural de su misma credibilidad, por la evidencia de la misma veracidad divina en cuanto verdad sobrenatural, que es el motivo formal en que se apoya. En otra forma: El entendimiento, con su luz natural, puede darnos cierta evidencia de los motivos en que nuestra fe se apoya, pero es una evidencia natural, de orden inferior; la fe nos da la adhesión del entendimiento al motivo sobrenatural de la fe, pero sin la evidencia sobrenatural del mismo; sólo el don de entendimiento nos confiere esa evidencia sobrenatural del motivo formal de la fe, haciendo que su certeza objetiva pase también a ser de algún modo subjetiva.

Esta es la fe, perfeccionada por el don, que produce la fe como fruto. Es la fe que tienen las almas perfectas, a las cuales les parece más fácil poder dudar de cualquier verdad natural, y hasta de su propia existencia, que del más incomprensible de los misterios de la fe, por la certeza absoluta, infinita, que de ellos se les comunica.

LAS PURIFICACIONES MÍSTICAS DEL ENTENDIMIENTO. — Los místicos doctores consideran como esencial, para llegar a la unión con Dios, el que el alma sea completamente purificada, tanto en su parte cognoscitiva, como en su parte apetitiva. Las purificaciones de la parte apetitiva son efectuadas principalmente por el don de temor, como se verá en otro lugar. Mas las de la parte cognoscitiva son obra del don de entendimiento. Y como en el entendimiento especulativo no reside más que una virtud sobrenatural, que es la fe, todas las purificaciones de la parte cognoscitiva, a la fe es preciso referirlas, que son precisamente las cuatro que acabamos de indicar.

Cualquiera comprenderá que estas purgaciones no pueden menos de ser pasivas y místicas, puesto que trascienden completamente a la regla de nuestra razón y sólo el Espíritu Santo puede llevarlas a cabo.

De todo lo cual se derivan tres consecuencias, que conviene poner de relieve, como resumen de lo dicho.

1.° Que sin las purgaciones pasivas y místicas, nuestra fe no puede ser perfecta. Y si no es perfecta nuestra fe, tampoco lo será ninguna de las virtudes infusas, que tienen la fe por fundamento. En

cambio, cuando la fe es perfecta, perfectas son también todas las virtudes, porque ella viene a dirigir toda la vida sobrenatural, cumpliéndose con exactitud que "el justo vive de fe".

2.° Sin estas purificaciones de la fe, no se llega a la unión con Dios. Toda alma que está en gracia y tiene caridad, está ya unida con Dios en lo fundamental, pues la caridad es lo que con Dios nos une. Pero sólo nos une con Él en cuanto que remueve de nuestra voluntad lo que es enteramente incompatible con Él, dejando en nosotros muchas cosas que no son vivificadas por la savia de lo sobrenatural, por lo cual no puede realizarse esa perfecta unión con Dios, que nos hace vivir plenamente la vida divina. Para esa perfecta unión se requiere una fe despojada de todo elemento humano. Dios es pureza infinita, y sólo el alma por Él purificada puede ser con Él unida.

3.° La santidad, efectivamente, consiste en nuestra unión con Dios, pues ha de ser una participación del que es la Santidad por esencia. Integral y subjetivamente la santidad resulta de la perfección de todas las virtudes, no sólo en cuanto a lo material de las obras, sino también en cuanto a su formalidad sobrenatural. Mezquina idea, por tanto, tendrá de la santidad quien piense que puede darse una santidad puramente ascética, sin actuación mística y sin intervención de los dones.

EL DON DE ENTENDIMIENTO Y LAS TENTACIONES CONTRA LA FE

En la actual economía de nuestra salvación, la tentación es un medio de que Dios se vale para hacernos crecer en la virtud y aumentar nuestros méritos para la gloria.

La tentación, de suyo, es una tendencia al mal, una fuerza interior o exterior que nos impulsa al pecado. En este sentido, "Dios a nadie tienta" (JAC., I, 13). Tampoco Dios nos tienta en el sentido etimológico de la palabra, en cuanto significa hacer experiencia de lo que es cada uno, porque Dios sabe perfectamente lo que somos sin someternos a prueba. Sin embargo, quiere que lo sepamos nosotros también para fundarnos en la verdadera humildad, lo cual apenas se consigue sin la tentación, que nos descubre los bajos fondos de nuestro ser y nos demuestra que, sin su gracia, seríamos capaces de todo lo malo. Y así nos lo dice el Eclesiástico: "El que no fué tentado, ¿qué sabe" (*Eccli.*, 34, 9); porque podrá parecerle que es bueno, simplemente por abstenerse del mal, cuando en realidad carece de sólida virtud capaz de resistir a una fuerza contraria.

Y no basta que sepamos nosotros lo que somos, sino que es preciso que objetivamente se manifieste ante todo el universo para el día de la recompensa eterna; y esto se consigue por medio de la tentación, que abiertamente declara nuestra fidelidad y firmeza en el bien, o nuestra inconsistencia en la virtud y proclividad al pecado.

Mas, aparte de esto, la tentación desempeña un papel importante en la obra de nuestra santificación, como medio eficacísimo para hacernos crecer en virtud. Sin la tentación, tal vez nuestros actos de

virtud son remisos y tibios; mas, cuando la tentación se presenta, si no queremos sucumbir y zambullirnos en el pecado, tenemos que poner un acto de la virtud contraria más intenso que la misma tentación, con lo cual la virtud se arraiga y se acrecienta. Son dos fuerzas contrarias, y sólo la tentación será vencida cuando el acto de virtud sea más intenso. Un ejemplo nos lo declara. Si estamos de pie sin que nadie nos moleste, ningún esfuerzo tenemos que hacer para mantenernos en equilibrio; pero si alguien nos coge de una mano y tira hacia la izquierda tratando de arrastrarnos, tenemos que desarrollar una fuerza equivalente hacia la derecha para no dejarnos mover. Así sucede en la tentación: aunque al alma le parezca que no se mueve ni adelanta con ella en la virtud, sólo el hecho de permanecer firme sin prestar su consentimiento, supone ya un acto de virtud, tanto más intenso, cuanto la tentación sea más fuerte.

Y, al mismo tiempo que se fortalece y desarrolla la virtud, el alma se adhiere a Dios más estrecha y fuertemente. Alejarse de un extremo, es acercarse al extremo contrario. Y, como el pecado es contrario a Dios, cuando el alma le resiste, necesariamente a Dios se acerca y se une. Por otra parte, se acerca más a Dios el alma, porque experimenta más al vivo la necesidad de su gracia para no dejarse caer; y tanto más, cuanto se vea más al borde del abismo o se sienta ya como entre las fauces de sus enemigos y atarazada por sus uñas, pues eso la hará como colgarse de Dios, de quien únicamente le puede venir el auxilio, y darle voces de lo íntimo del corazón, mientras Él tal vez se hace el sordo y se le esconde para que le dé voces más fuertes y más precipitadamente corra hacia Él.

De este modo, lo que nuestros enemigos maquinan para nuestra perdición, el Señor lo ordena para nuestra santificación. No deben, pues, las almas amilanarse ni acobardarse cuando son tentadas. Tal vez les parece que está todo perdido, y que por ese camino es imposible seguir adelante, que Dios las repudia por su temeridad en querer hacerse santas; cuando, en realidad, Dios está más cerca de ellas y caminan con más velocidad hacia la verdadera perfección, que cuando, todo en calma, les parecía correr viento en popa y a velas desplegadas. El padecer tentaciones, y fuertes tentaciones, lejos de ser señal del abandono divino, es, muchas veces, indicio de que Dios destina un alma para gran santidad y por ese medio quiere conducirla hasta Él. Siempre deben las almas tener presente que la tentación es nece-

saria en la vida espiritual, para no sorprenderse ni azorarse cuando se sientan sobrecogidas por ella. Así nos lo advierte el Espíritu Santo diciendo: "Cuando te acercares a servir a Dios, prepara tu alma para la tentación" (*Eccli.*, 2, 1). Sumida en el sentimiento de su propia nada y miseria, entonces es cuando debe levantar más el vuelo de su esperanza y clavar su dardo en el mismo corazón del Altísimo, que se complace en realizar sus obras por caminos que nos parecen contrarios.

Pero, entre todas las tentaciones, hay una que particularmente asedia a las almas que avanzan en la senda de la perfección, y pocas serán las que lleguen a la cumbre sin haber pasado por ella. Es la tentación contra la virtud de la fe, que es el fundamento de toda la vida sobrenatural. Esta tentación reviste caracteres especiales y puede ser causada indirectamente por el mismo don de entendimiento, por lo que en este lugar merece singular atención.

Tentaciones contra la fe puede padecerlas cualquiera, y particularmente las almas tibias y disipadas, porque la fe que no se actúa por el amor y por las obras, se debilita y corre peligro de extinguirse. Cuando no se vive de la fe, se vive de los sentidos y de la razón, y la fe viene a ser para ellos como algo estéril e impertinente que se trata de eliminar. Ésa es la disposición habitual de la mayoría de los cristianos que llegan a perder la fe. Como paloma celeste, ha puesto en ellos su nido; mas al verse entre el hielo de su frialdad y el alboroto de todas las inclinaciones naturales, vuela otra vez al cielo, de donde ha venido, por no encontrar allí calor ni sosiego para sacar y criar sus polluelos, que son todas las otras virtudes cristianas.

No tratamos ahora de estas tentaciones, sino de las que padecen las almas fervorosas que más o menos avanzan hacia la perfección. Aunque no se puede dar una regla del todo general, éstas frecuentemente se inician con los albores de la vía iluminativa y no terminan hasta después de pasadas todas las purgaciones del espíritu. Son las purgaciones de la fe, que son las más desoladoras, porque atacan a los mismos cimientos del edificio sobrenatural.

En éstas necesariamente interviene el don de entendimiento. Para que las virtudes divinas alcancen todo su esplendor y la vida sobrenatural llegue a su pleno florecimiento, necesario es que el alma sea totalmente purificada de todo sedimento humano en el crisol de lo divino. La parte apetitiva del hombre es purificada principalmente por

el don de temor; mas la parte intelectiva no puede ser purificada sino por el don de entendimiento (II-II, q. 8, a. VII). Y, como la virtud de la fe es la única virtud sobrenatural que reside en el entendimiento especulativo, purificada ella, queda purificada toda la parte intelectiva del hombre.

Esta purificación que realiza el don de entendimiento, apenas se concibe que pueda hacerse sin tentaciones. Si se quieren limpiar los bajos fondos, llenos de légamo, de un pozo de agua clara, el agua necesariamente se enturbia, aunque luego quedará más pura y todo el pozo más limpio. Pues la fe, mientras no actúa sobre ella el don de entendimiento, tiene un fondo legamoso de humanos sedimentos, porque es agua que cae del cielo, pero viene a dar en un pozo de tierra.

¿De qué provienen, por consiguiente, esas tentaciones contra la fe, que muchas veces padecen las almas espirituales en distintas fases de su ascensión hacia Dios?

Cuando uno sale de algún lugar oscurísimo a la luz plena de un sol esplendoroso, no ve nada y tiene que cerrar sus ojos por unos instantes para, abriéndolos después, comenzar a ver. De igual modo, cuando embiste a la mente algún rayo de esa luz del Espíritu Santo, "más clara que la luz del mediodía", el ojo humano queda cegarato para ver con esa luz superior, porque estaba habituado a ver sólo con la luz de las estrellas.

Pero analicemos un poco más en concreto de dónde provienen esas tentaciones y cómo son ocasionadas por el mismo don de entendimiento.

En el acto de la fe intervienen dos facultades: la inteligencia y la voluntad. Formalmente, la fe es acto de la inteligencia, porque tiene por objeto la verdad; pero como la verdad no se presenta con evidencia, no mueve necesariamente a la razón para prestarle su asentimiento; de donde resulta que no se adhiere a ella si no recibe el impulso de la voluntad que la impele a abrazarla por considerarla como un verdadero bien. Hay, pues, en la fe un elemento intelectivo y otro elemento afectivo; y de uno y otro puede provenir la tentación. El elemento afectivo es el que produce la certeza sujetiva de la fe, la firmeza de nuestra adhesión para sostenerla contra todo riesgo y en todo evento; mientras que el elemento intelectivo se refiere al modo de conocer las verdades transcendentales que en ella se contienen.

a) TENTACIONES QUE PROVIENEN DE LA PARTE INTELECTIVA. — En nuestros conocimientos de fe, hay como tres principios de donde puede partir la tentación, que señalan otros tantos grados en la tentación misma. El primero es la independencia de nuestro entendimiento; el segundo, su propensión natural a laborar con los materiales que le suministra la fantasía; y el tercero, su naturaleza del todo inadecuada para el conocimiento de la verdad transcendente.

Primer grado: la independencia del entendimiento. — Como el entendimiento es la facultad superior del hombre, no quiere doblar su cerviz sino ante el trono de la verdad. Con ella se siente desposado y créese con derecho para no aceptarla por suya sino cuando se le presente desnuda, a la luz clara, para evitar falsificaciones o que le metan en el lecho a Lía legañosa en vez de la bella Raquel.

De ahí procede el que muchas veces, mientras el alma vadea en la tibieza, no experimenta tentación alguna contra la fe, porque no la hace señora total de su pensamiento, que más bien se huelga en las cosas creadas, que le dejan campear a sus anchas. Mas cuando empieza a recogerse y tener verdadera vida interior, haciendo de las verdades de fe el principal o único pasto de su entendimiento, éste se siente aprisionado por algo superior a él, y, como potro indómito, cocea y corcobea. Mientras se trate de verdades que estén a su alcance, si alguna no ve con evidencia, es muy dueño para aceptarla o rechazarla; mas aquí se le obliga y constriñe a casarse con ella y abrazarla en la oscuridad de la noche, y él protesta y forcejea por desasirse, porque quiere mantener su libertad e independencia. Y si trata de encender alguna candela para ver siquiera su rostro, ella se arrebuja más en las sombras; con lo que viene a figurarse que no es una realidad, sino un fantasma. Por eso él lanza proyectiles de argumentos para destruirla o alejarla de sí, porque no quiere verse envuelto en sus oscuras hopalandas.

Estas son las tentaciones de los principiantes en la vida espiritual. Con ellas la fe se perfecciona, porque el entendimiento se disciplina y aprende a encoger sus alas ante la verdad divina como superior a él, para ser totalmente poseído e informado por ella. Entonces es cuando la razón empieza a deponer su engreimiento, al ver que las flechas que lanza contra la verdad de la fe rebotan sin hacer mella, con lo cual viene a romper la aljaba de su osadía y a declararse vencido. Y este sometimiento pleno es el primer paso para que el Espíritu Santo co-

mience a obrar en él, dándole un entender sobre su propio entender y fortaleciendo sus ojos para que pueda ver en las mismas sombras de la noche. Sin que él declare la guerra y sea vencido en la lucha, difícil será que descienda del pedestal donde su orgullo le ha colocado para rendir pleitesía a una verdad que se le impone sin comprenderla.

De este modo, la primera operación del don de entendimiento es desentumecer al entendimiento natural de su orgullo y presunción, haciéndole dúctil a las mociones divinas. Y para que alcance esa ductilidad, permítele roncear y forcejear hasta que quede totalmente rendido. Y cuanto más él forcejea por desasirse, más prendido va quedando entre las mallas del Espíritu Santo, que le aprisiona y cautiva con la virtud de lo Alto, para poder conducirle sin resistencias. Así nos lo declara el Apóstol cuando dice: "Las armas de nuestra milicia no son carnales, sino poderosas por Dios para derribar fortalezas, destruyendo consejos y toda altanería que se levante contra la ciencia de Dios, y reduciendo a cautividad todo entendimiento en obsequio de Cristo" (*II Cor.*, X, 4, 5).

Segundo grado: la intromisión de la fantasía. — Es la fantasía como un aya de la razón, de que ella se sirve para todo. Si la razón trabaja, ha de ser con los materiales que la fantasía le presenta; si discurre y camina, ha de ser apoyándose en ella; si vierte sus conceptos, ha de ser en las ánforas de que la fantasía dispone. Ni la razón sabe prescindir de sus servicios, ni ella se resigna a abdicar de su honroso oficio.

Y he aquí otra fuente de tentaciones contra la fe. La fantasía no nos vale para entender la verdad sobrenatural según el modo sobrenatural que le es propio. De aquí que, cuando el don de entendimiento empieza a purificar la fe, desprendiendo la razón de los brazos de la fantasía, piensa aquélla que no puede sostenerse en pie, que se desploma, y la fantasía va presurosa a prestarle auxilio. Y cuando ve que no le hacen caso, se alborota y se desmanda contra aquel enemigo oculto que pretende sustraer a la razón a sus buenos servicios, haciendo que la misma razón se agarre a ella y la apoye en su demanda, que parece muy justa y equitativa. Avezada está a que la razón no prescinda de ella en cosa alguna, y la razón, a su vez, piensa que sin ella no podrá dar un paso. Así se entromete la fantasía en aquellas cosas adonde ella no puede llegar y levanta parapetos contra quien no quiere admitirla a su servicio.

El Espíritu Santo la deja en esa pugna estéril, hasta que, fatigada, se rinda; y cuanto ella más alborote contra la verdad de fe, más favorece la acción del Espíritu Santo para sustraer calladamente la razón de sus brazos toscos y continuar su obra depuradora. Hasta que, por fin, viene ella también a entregarse cuando se persuade de que está dando voces en vano, y se sienta sumisa en el umbral sin osar husmear siquiera lo que dentro pasa, esperando que le llegue, por lo menos, alguna radiación del fulgor que brilla en la noche. Porque así como ella participa algo de la razón cuando se pone a su servicio, así también participa alguna irradiación del mismo don de entendimiento cuando ya se ha sosegado y consiente en ser ella misma purificada.

El don de entendimiento, pues, es también causa ocasional de estas tentaciones que espontáneamente se levantan cuando por él se va purificando la mente.

Tercer grado: las ideas inadecuadas a la verdad divina. — La verdad divina trasciende a toda idea nuestra. No se puede llegar a la perfecta contemplación de Dios en fe pura, si no se dejan atrás todas las ideas mezquinas que se han ido abstrayendo de las criaturas, todas las formas de cosas particulares; ni puede el entendimiento ver a Dios con la visión imperfecta de esta vida, si no es arrancando sus modos propios de entender y de obrar, que es como dejar que le arranquen el pellejo y las entretelas. Parécele a la razón que, si eso le quitan, ya no le queda nada, y la misma fe, a su parecer, se desvanece, porque ignora que se le puede dar un saber sin saber y un entender sin entender, esto es, sin saber ni entender a su manera, como hasta entonces había sabido y entendido. Es esa visión imperfecta de Dios de que nos habla el Angélico cuando dice que "en esta vida, tanto más perfectamente conocemos a Dios, cuanto más entendemos que El excede a todo lo que el entendimiento comprende" (II-II, q. 8, a. VII). Y ese ver sin ver, lo da el mismo don de entendimiento (Ib.), que para ello tiene que despojar a nuestra facultad de todo lo que le es propio.

¿Qué extraño es que, al verse así despojada, la razón chille y arme algarabía, y se plante muy en su puesto, reclamando sus legítimos derechos? O bien se rebelará contra ese modo de fe que ella no entiende según sus propios modos e ideas, o bien pensará que es la misma fe lo que le quitan, cuando no es más que el caparazón huma-

no en que ella la tenía envuelta. Así, ella, unas veces, suscitará verdaderas tentaciones, y otras, tomará por tentación lo que no es más que la acción purificadora del don de entendimiento al anular sus propias ideas y conceptos con que expresaba su fe, para darle un entender más acomodado a la verdad divina.

Esto sucede principalmente en la noche del espíritu, que es cuando el alma se cree totalmente a oscuras, porque le van apagando todas las luces con que hasta entonces veía.

b) TENTACIONES QUE PROVIENEN DEL ELEMENTO AFECTIVO. — El motivo de nuestra fe es la misma verdad divina, *veritas prima*, verdad absoluta, transcendente, infinitamente superior a toda verdad creada. En ella, como en firmísima roca, se ha de apoyar nuestra voluntad para determinar el acto de adhesión del entendimiento a la verdad de fe.

Mas, así como esa verdad primera contenida en la fe (como *objectum quod*) se adapta a nuestras maneras de entender, se amolda y configura a nuestras pequeñas ideas para llegar hasta nosotros, hasta que el don de entendimiento va purificando el humano recipiente y devolviéndole su prístina grandeza; de igual modo, por parte de la voluntad, llega hasta nosotros por cauces humanos, apoyada en motivos de inferior condición y más baja prosapia, porque sólo así podría entrar por las estrechas puertas de nuestra mente. ¿Por qué creemos? Uno responderá: porque así se lo han enseñado sus padres y maestros. Otro: porque siempre ha creído y creen todas las personas que le rodean. Otro: porque así lo dicen los que estudian estas cosas, como son los sacerdotes. Otro: porque ve que el creer es bueno, y su conciencia se turbaría si dejase de creer. Otro, en fin: porque ha estudiado los motivos de credibilidad, los fundamentos de nuestra fe, y halla que el creer es cosa muy racional.

Éstos y otros semejantes son los motivos de nuestra creencia, por los que la voluntad mueve al entendimiento para que admita como verdad la que en sí misma no puede ver. Pero todo esto no nos daría más que una fe humana. Si nuestra fe es divina, tiene que apoyarse sólo en Dios; tiene que tener por único motivo la misma verdad primera, siendo Dios a quien se cree y en quien se cree (II-II, q. 1, a. 1), porque todo otro motivo no puede engendrar la firmeza absoluta, la certeza infalible que a la fe corresponde. Esos motivos, por consi-

guiente, de orden humano, son como arcaduces por donde la fe llega a nosotros, mas no puede resolverse en ellos nuestra certeza. Antes bien; mientras ellos permanecen como apuntalando nuestra fe para que no se derrumbe, nuestra fe será imperfecta, será impura, por la impureza de móviles humanos que ayudan a sostenerla. Siendo ella suprarracional, no será bastante robusta mientras tenga que apoyarse en motivos más o menos racionales que la sostengan.

De esta laya es la fe de los incipientes en la vía espiritual. Mientras el alma camina por su pie en la vía purgativa, avanza con estas andaderas humanas en que se apoya su fe, todavía débil para sostenerse por sí sola. Mas la toma el Espíritu Santo para conducirla mediante sus dones, y entonces tiene que arrojar las muletas, que no le servirían sino de estorbo. El don de entendimiento es el encargado de hacer este despojo y purificar la fe de todo sedimento humano, lo mismo en la parte afectiva, que determina nuestra adhesión, que en la parte intelectiva, que es la que se adhiere a la verdad.

Al mismo tiempo, pues, que va purificando la fe en su parte cognoscitiva, desnudándola de fantasmas e ideas nuestras, va soltándola también de todos estos agarraderos en que ella se apoyaba, hasta que venga a quedar "sin arrimo y con arrimo", esto es, sin otro arrimo que el de Dios, cuya verdad expresa, el cual no puede apoyarse en otra verdad alguna, porque Él mismo es la verdad absoluta. Y entonces ya la fe no dice nada a nuestra sensibilidad, que es la que muchas veces nos acuciaba para recorrer las primeras etapas del camino: porque nada sensible nos puede unir con Dios. Y si antes los misterios de la fe nos conmovían y enternecían, ahora parecen producirnos el mismo efecto que si oyéramos hablar de los habitantes de la luna. El alma permanece insensible, porque la fe ha sido privada de todo elemento sensible que la contaminaba.

¿Qué le falta entonces al alma para pensar que ha perdido la fe, al ver por tierra todos aquellos puntales en que antes se apoyaba y que son los únicos que puede percibir según su modo propio? ¿Y qué extraño es que, al ver que esos apoyos ya no son capaces de sostener su fe, se susciten en ella tentaciones contra la fe misma? Sólo cuando el don de entendimiento haya purificado completamente la fe de toda escoria, las tentaciones cesarán, porque ya no tendrán donde agarrar, ya que la verdad divina, conocida con su luz propia, que es el don de entendimiento, queda a infinita distancia de toda verdad creada.

y nada de nuestras argucias la puede tocar. Y ella es la que refluye entonces, con una tenue participación de su luz, sobre las mismas facultades del hombre, para que sean ellas las que se acomoden a lo divino y no esté lo divino supeditado a ellas.

De todo lo dicho se puede colegir que las tentaciones contra la fe son como cosa normal en la vida del espíritu, y pocas serán las almas que lleguen a la cumbre sin haberse visto, en algunas ocasiones por lo menos, asediadas por ellas. Son consecuencia lógica de las purificaciones de la fe efectuadas por el don de entendimiento, y no tiene el alma que turbarse ni amilanarse por ellas, pues concurren poderosamente a esa purificación. Lo que importa es que el alma sepa conducirse para favorecer la acción del Espíritu y sacar de ellas el mayor provecho.

Táctica en las tentaciones contra la fe. — Pudiera alguno pensar que si de la tentación suelen salir tan ganancioso las personas espirituales, las tentaciones son deseables; lo cual sería un error gravísimo. La tentación, de suyo, es una incitación al mal, un peligro de caer en el pecado, lo cual siempre se debe huir y aborrecer. Sólo Dios es poderoso para convertir en triaca la ponzoña, y con paciencia, humildad y confianza en Él, es como el alma podrá reportar grandes bienes. Dios, muchas veces, apunta a un lado y dispara hacia el lado contrario; mas nosotros no podemos hacer esto, y sería presunción inexcusable el que el alma desease ser tentada. Y no sólo no puede desearlo, sino que está obligada a evitar con cuidado todo aquello que directamente provoque la tentación; así como, cuando se presente, tiene la obligación de combatir con denuedo.

Mas deben las almas estar amaestradas en la táctica que han de seguir en estas luchas, no sólo para alcanzar mejor la victoria, sino para obtener de ella mayor provecho. El Angélico insinúa dos maneras principales que se pueden tener en este combate: acometer y huir. Unas veces conviene arremeter vigorosamente contra la tentación, hasta destruirla con la virtud de lo alto; y otras conviene huir y dejarla azotando el viento y desgastando sus fuerzas hasta que se rinda. Y también indica cuándo se ha de emplear cada uno de esos procedimientos. Conviene huir siempre que la tentación tomaría más cuerpo si se le hiciera frente, y el alma, sin darse cuenta, correría peligro de verse sitiada y envuelta en sus lazos. Entonces se impone una verdadera retirada estratégica, para que el enemigo vaya des-

gastando sus fuerzas sin poder venir a las manos con su contrario. Tal sucede, por ejemplo, en las tentaciones contra la castidad, donde mejor vence el que más ligeramente huye.

Pues las tentaciones contra la fe requieren, de ordinario, una táctica semejante. Sólo cuando tales tentaciones proceden de cierta ignorancia, se las puede combatir directamente.

Como se trata de misterios sobrenaturales, por mucho que se les quiera aclarar con argumentos, nunca se les puede sacar de su propia oscuridad, con lo cual el entendimiento y la fantasía, que se han insurreccionado contra ellos, se sentirán más fuertes y amontonarán razones con que pretendan destruirlos, abriendo brecha en el alcázar compacto de la fe. Por el contrario, si el espíritu permanece tranquilo en ese alcázar, sin abrir una ventana siquiera para oír lo que le dicen los de fuera, ellos se irán convenciendo de que pierden el tiempo y dócilmente se irán sometiendo.

Por otra parte, en las tentaciones contra la fe que hemos examinado, es el don de entendimiento el que indirectamente las produce, al sustraer las facultades del alma a su acción propia para reducirla a un estado pasivo, elevando a un modo divino sus actos de virtud. Pero si el alma trata de luchar directamente y cuerpo a cuerpo con tales tentaciones, tiene que hacerlo ejercitando sus propias facultades según su modo humano, con lo cual necesariamente impide la acción del Espíritu Santo y retarda, por lo menos, el perfeccionamiento de su fe mediante el don correspondiente.

Ocurríame a veces en mis juventudes ir a predicar por las aldeas de mi tierra asturiana y, antes de llegar al poblado, salirme al paso algún mastín de los que por allí tienen para guardar los ganados, ladrando furioso y amenazando destrozarme. Acariciarle, era inútil. Amenazarle o tirarle piedras, era ponerle más furioso y ponerme en peligro de que se arrojase sobre mí y diese cuenta de mi pobre persona. ¿Qué hacer, entonces? Muchas veces lo tengo hecho, y siempre con seguro resultado. Sentarme tranquilamente a la vera del camino, sin mirarle siquiera, figurando entretenerme en cualquier bagatela, como riéndome de sus amenazas. El perro empezaba al momento a moderar sus ladridos, hasta que acababa por callar y marcharse con las orejas gachas. Yo no entiendo de psicología perruna: tal vez aquel desprecio era un arma más fuerte que su cólera, y se declaraba vencido; tal vez pensase que yo era invulnerable, cuando así me bur-

laba de él a sus mismos dientes; o tal vez cayese en la cuenta de que estaba haciendo un mal papel ladrando y amenazando a quien, si nada temía, era porque no tenía motivos para temer. El caso es que, con esta táctica, salí siempre victorioso y, horro y sano, podía seguir mi camino.

Pues es exactamente lo que hay que hacer con esas tentaciones contra la fe: no tirarles piedras de razones o argumentos; no turbarse ni amilanarse por sus algaradas; sino permanecer tranquilos en donde estamos, haciendo todo lo que hacemos, oyendo las argucias del enemigo como quien oyera las sinrazones de un loco, que despiertan lástima o risa, pues verdadero loco es el entendimiento que quiere oponer razones humanas a verdades divinas. Esta actitud es la que más favorece la pasividad de la mente para que el Espíritu Santo la mueva e ilumine, y la misma fe vaya perdiendo su costra humana y perfeccionándose a lo divino. No piensen las almas que esta pasividad e indiferencia es ya algún tanto de consentimiento en la tentación: es solamente un medio estratégico para alcanzar mayor victoria.

Esto no quiere decir que, en ocasiones, no sea muy conveniente combatir positivamente la tentación, con tal que sea sin turbación ni azoramiento y por medios indirectos. Puédese pelear victoriosamente con algún acto de humildad, como diciendo: ¡quién soy yo, tonto de mí, y qué presunción es la mía, para atreverme a escudriñar los arcanos de Dios! O con actos de amor, porque nunca mejor que ahora se puede decir que "el corazón no engaña" y "tiene razones que la razón no entiende". O con algún acto de fe en general y de súplica ardiente, como el de aquel buen padre cuyo hijo endemoniado curó Jesús: "Creo, Señor; ayuda mi incredulidad" (MARC., IX, 24).

Muchas almas hemos visto, bien adelantadas en las vías del espíritu, yacer en la turbación y el desaliento por no saber conducirse en estas tentaciones ni entender el origen de ellas. Mas no sólo a las almas sencillas, sino a sus mismos directores hemos encontrado a veces con gran desorientación en este punto. En la doctrina expuesta creemos podrán encontrar paz, consuelo y gran aprovechamiento. Hágalo así el Señor.

NOTA N

EL DON DE ENTENDIMIENTO Y LA VISIÓN BEATÍFICA

Tres maneras de conocimiento de Dios podemos alcanzar en esta vida, y cada una de ellas se distingue específicamente de las otras dos.

a) Conocimiento de Dios por luz natural de nuestro entendimiento en sus efectos naturales, que son todos los seres de la creación. Así le han conocido muchos filósofos paganos y así puede conocerle todo aquel que carezca de fe. Es un conocimiento imperfectísimo, pues no nos dice nada de lo que Dios es en Sí, sino sólo lo que de Él encontramos en sus criaturas, que distan infinitamente del ser de Dios.

b) Conocimiento por fe sobrenatural, fundada en la divina revelación e infundida por Dios en nuestras almas, según nuestro modo humano de conocer. Este conocimiento es incomparablemente más perfecto que el anterior, pues nos revela algo de la naturaleza y vida íntima de Dios; mas, por los defectos inherentes a la fe, particularmente por aquellos en que incurre por razón del sujeto en que se infunde, todavía resulta oscurísimo, especular y enigmático, porque sabemos que es, pero no vemos ni entendemos lo que es.

c) Conocimiento de fe, ilustrada por el don de entendimiento. Este es un conocimiento altísimo, pues despojada la fe de los defectos que se le adhieren por su participación en el alma, nos hace ver y entender lo que Dios es, con todos sus misterios, como a través de un velo sutilísimo y transparente, que aún separa al entendimiento de la visión inmediata de la divina esencia. Es el conocimiento místico, del cual hemos hablado en otros lugares.

Mas las sombras que proyecta el velo de la fe desaparecerán también en el cielo. Allí se verá claramente la esencia divina, sin intermedio alguno, sin especie ni imagen, pues ella misma será la que se mete en los ojos del entendimiento para que él la vea y la contemple; porque sólo así se puede ver claramente a Dios, ya que ninguna cosa creada puede debidamente representarle. Ese conocimiento o visión que de Dios tiene el alma glorificada, es incomparablemente superior al que en esta vida puede tener aun de las cosas naturales que están a su alcance; porque todas las cosas de acá las ve en imágenes o especies que las representan, ya que las cosas en su mismo ser no se meten dentro del entendimiento para ser por él conocidas; y aun más perfecto que la visión de las cosas materiales que se ven con los ojos del cuerpo, porque tampoco éstos se adhieren inmediatamente a las cosas, sino que las ven mediante la imagen que la luz reflejada en ellas forma en la retina.

Para esa visión inmediata de Dios no se requiere una luz a la manera de la luz material que forma en los ojos del cuerpo la imagen de los seres materiales, pues ya se ha dicho que es la misma divina esencia la que se adhiere al entendimiento sin ningún intermedio. Mas es preciso que el entendimiento sea embestido por una luz que le capacite para esa visión, para la cual él no tiene más que una capacidad radical, o una potencia obediencial; esto es, que él pueda ser elevado a un orden divino y transcendente, para ver la Verdad en sí misma, mirar al Sol de hito en hito y no ya en sus destellos o reflejos, que es para lo que está capacitado, por ser proporcionados a su naturaleza.

Esa luz que informa y eleva al entendimiento humano para ver a Dios en Sí mismo, es lo que los teólogos llaman "luz de gloria" *(lumen gloriæ)*. Sin ella, es imposible ver la esencia divina, como sin la virtud de la fe es imposible conocer los misterios de Dios en esta vida, y sin el don de entendimiento penetrar y entender esos misterios. Todo se funda en la desproporción y distancia infinita que hay entre nuestro entendimiento, limitado y enteco, y el Ser absoluto, la Verdad por esencia. Por eso la Iglesia ha condenado el error de los que afirmaban que, sin esa luz de gloria, se puede ver la esencia de Dios (Denz. 475). La virtud de la fe desaparece entonces, porque ella implica esencialmente la no visión, lo cual es incompatible con la visión clara de Dios.

Mas aquí se presenta un problema de no fácil solución. Esa luz de gloria ¿es el mismo don de entendimiento, que en el cielo nos hace ver a Dios en Sí mismo, como en esta vida nos hace verle en la participación de su naturaleza divina?

Santo Tomás, en los textos citados por el autor, parece atribuir al don de entendimiento la divina visión (II-II, q. 8, a. 7). Y, ciertamente, si por el don podemos ver a Dios en esta vida de un modo imperfecto, por lo que tenemos de Él, que es la participación de su naturaleza, no parece haya inconveniente en atribuir al mismo don la visión de la esencia divina en el cielo, donde ya la tendremos presente, no en una participación de ella, sino en sí misma. ¿Para qué multiplicar los entes sin necesidad? Por otra parte, si admitimos que la luz de gloria es distinta del don de entendimiento, parece que este don quedaría ocioso en el cielo, cosa que Santo Tomás niega, con la generalidad de los teólogos.

Sin embargo, es comúnmente admitido que la luz de gloria no es el mismo don de entendimiento, sino que de él se diferencia y ambos tienen su propia función en el cielo. Santo Tomás no trata de propósito esta cuestión, que es de libre discusión teológica. Su egregio discípulo Fray Juan se esfuerza en probar que son cosas distintas, asignando distintas funciones a la luz de gloria y al don de entendimiento, y que los textos de Santo Tomás no se deben entender literalmente. En efecto, el mismo Angélico, en otros lugares, habla de la luz de gloria sin hacer referencia alguna a dicho don, como de cosa que en el cielo se comunica al alma (I, q. 12, a. III ad 3).

Sin ningún género de duda, podemos afirmar que la luz de gloria no se identifica con el don de entendimiento ni con ninguno de sus actos. Lo cual podemos probar por un argumento general y otro especial de este don.

ARGUMENTO GENERAL. — Los dones del Espíritu Santo, según el Aquinatense, no tienen a Dios por objeto inmediato, sino algo que a Dios conduce o de Dios procede. Su fin es hacer al alma dócil a las mociones divinas. De ahí que tienen por objeto material la misma materia de las virtudes, y por motivo formal al Espíritu Santo, no en Sí mismo considerado, sino en cuanto norma de nuestros actos sobrenaturales. Por eso son inferiores a las virtudes teologales, porque éstas, aunque de un modo imperfecto en esta vida, nos unen inme-

diatamente con Dios, teniéndole a Él por objeto como es en Sí mismo.

Pero la luz de gloria tiene también por objeto a Dios en Sí mismo, como las virtudes teológicas, puesto que nos da la visión facial e intuitiva de la esencia divina, sin sombras ni celajes de ningún género, uniéndonos con Él de la manera más perfecta a que la criatura puede llegar, fuera de la unión personal del Verbo. Por esa luz de gloria se consuma la obra de divinización de la criatura, iniciada al recibir la gracia santificante en la misma substancia del alma; pues por la gracia se participa la naturaleza de Dios, y por la luz de gloria se participa en el entendimiento la intelectualidad y verdad de Dios, viéndole a Él como Él se ve a Sí mismo. Esa luz de gloria es, por consiguiente, superior a las mismas virtudes teologales y el hábito más perfecto que puede informar las facultades del alma. No es más perfecta que la gracia, pues en la gracia virtualmente está contenida—el que es como Dios por participación de su naturaleza, debe ser como Dios por participación de su conocimiento—; pero la gracia es hábito entitativo, que afecta al ser, y no al obrar, y aquí se trata solamente de los hábitos operativos.

La consecuencia, pues, es manifiesta. Un hábito como la luz de gloria, que tiene a Dios por objeto inmediato como Él es en Sí mismo, no puede identificarse con ningún don ni con ninguno de sus actos, pues los dones no tienen por objeto a Dios en Sí, sino algo que de Dios se deriva.

ARGUMENTO ESPECIAL. — La luz de gloria en el cielo viene a suplantar a la virtud de la fe, que allí desaparece, puesto que desaparece el motivo formal en que se apoya, que es la autoridad de Dios revelándose exteriormente, y desaparece la oscuridad inherente a ella, por la clara visión.

Pero el don de entendimiento, en esta vida, es regulado por la virtud de la fe, de ella depende y a ella sirve, eliminando en el sujeto las impurezas e imperfecciones que a la fe contaminan por su inhesión a la creatura racional.

Luego, con mayor motivo, el don de entendimiento debe estar en el cielo regulado por la luz de gloria, como dependiente de ella, sin poder en modo alguno identificarse con ella. Aunque en esta vida se atribuye al don de entendimiento cierta visión imperfecta de Dios.

pero es en cuanto ya conocido por la fe, pues sin ella nada podría. De esta suerte, cuando en el cielo la fe sea suplantada por la luz de gloria que produce la clara visión, ya no puede esa visión intuitiva atribuirse al don de entendimiento, que tiene que permanecer a su servicio, como antes estaba al servicio de la fe.

Y no se diga que, si en esta vida el don de entendimiento puede producir cierta visión imperfecta de Dios, también podrá en el cielo producir la visión perfecta cuando la esencia divina se junte al humano entendimiento como objeto inteligible. La razón es muy diferente. Una visión imperfecta de Dios, cual se da en esta vida, puede producirla el don de entendimiento, porque esa visión no es de Dios en Sí mismo, sino en una participación de Él; lo cual no trasciende al objeto propio de los dones, que es todo lo que de Dios se deriva o a Él conduce. Mas la visión perfecta de la divina esencia cae fuera del objeto formal del mismo don, pues no se dan los dones para ese fin. Una cosa es ver a Dios en sus efectos, aun sobrenaturales, como la gracia, y otra cosa es verle por dentro y empaparse de Él como primera e infinita Verdad.

OFICIOS DEL DON DE ENTENDIMIENTO EN LA GLORIA. — Aunque la luz de gloria sea distinta del don de entendimiento, no por eso dicho don queda en el cielo cesante e inactivo, antes bien, adquiere allí su máxima perfección y actividad, como todos los otros. Recurriendo a los principios en otro lugar establecidos, por los cuales los dones son necesarios para la perfección de las virtudes, y en especial lo que el don de entendimiento hace con la virtud de la fe, fácil nos será deducir cuál sea la función propia de este don cuando la fe sea suplantada por la luz de gloria.

Primer oficio del don de entendimiento: adaptación del entendimiento humano a la luz de gloria. — Las virtudes teologales son, como se ha dicho, de un orden divino y transcendental, por su objeto formal, que es Dios bajo el concepto de su vida íntima. Al ser infundidas en el alma, revisten la misma condición de ésta, por aquel principio de filosofía que dice: "Todo lo que se recibe, adquiere el modo del recipiente." Por eso ellas se empequeñecen y toman el modo humano, tan desproporcionado a su naturaleza divina.

Este defecto viene a ser reparado por los dones, como se ha visto, adaptando las facultades del hombre a ese orden divino y transcen-

dente por la acción directa del Espíritu Santo, confiriendo a nuestras facultades, mediante sus dones, ese modo divino de obrar que les corresponde por los hábitos de que han sido informadas.

Pues este oficio de los dones no puede cesar en el cielo; antes bien, allí se requiere en mayor grado. Cuanto la luz de gloria es más perfecta que la fe, tanto mayor es la desproporción que existe entre ella y la inteligencia creada. Por consiguiente, mayor será la necesidad de que el Espíritu Santo colme ese abismo actuando Él mismo sobre el entendimiento humano como causa principal, reduciendo nuestra facultad cognoscitiva a un estado pasivo y a una categoría de causa instrumental, para que sea connaturalizada con la luz que se le infunde y la acción resulte divina. Porque divina tiene que ser la acción de ver a Dios en su esencia, y sólo de este modo resultaría divina, aunque también será instrumental y elicitivamente humana, pues nosotros mismos seremos los que veremos a Dios.

Por aquí se comprende que Santo Tomás atribuya al don de entendimiento la visión beatífica, sin que esto sea obstáculo para que nos hable también de la necesidad de la luz de gloria para la divina visión. Es realmente la luz de gloria la que informa al entendimiento para producir la visión de la esencia divina; pero el entendimiento no obraría si no fuese actuado por el Espíritu Santo mediante el don correspondiente. Ni apenas se concibe que pueda subsistir la luz de gloria en el entendimiento creado sin el don de entendimiento. La fe puede subsistir perfectamente sin el don o sin la actuación del mismo, porque ella no está siempre en acto, y cuando lo está, puede obrar al modo humano, aunque imperfectamente. Pero la luz de gloria, aunque es hábito, porque se da de un modo permanente, está siempre en acto—pues ni un instante se puede interrumpir la visión de Dios—, y su acto necesariamente ha de tener el modo divino que confiere el don a la inteligencia humana.

Más necesario es, por consiguiente, el don de entendimiento para la luz de gloria que para la virtud de la fe. Para obrar con ésta se requiere el don solamente cuando se trata de actos perfectos; mas para obrar con aquélla se requiere siempre, porque su acto es siempre perfectísimo, el más perfecto a que la creatura puede llegar.

Y si tratamos de investigar cómo el don connaturaliza nuestro entendimiento con la luz de gloria para la visión de Dios, podemos seguir los mismos pasos que hemos recorrido al examinar la connatu-

ralización del mismo con la virtud de la fe, mudando solamente algunas cosas que con la luz de gloria no tienen lugar.

En primer lugar, nuestro entendimiento conoce, según su propia naturaleza, por análisis y síntesis, componiendo y dividiendo, atribuyendo o negando predicados al sujeto, esto es, de un modo complejo, aun los objetos más simples. Pero de ese modo no se puede conocer a Dios como Él es en Sí, sino por una mirada simplicísima, como Dios se conoce a Sí mismo. Y este modo de obrar, superior a su naturaleza, sólo el Espíritu Santo se lo puede dar actuando en él como causa principal para producir una acción humano-divina.

Por razón del medio de conocimiento, nada tiene que hacer el don de entendimiento en el cielo, porque allí será la misma divina esencia la que se manifestará a la inteligencia sin intermedio alguno. Ni tampoco se requiere el don por parte del motivo formal de la visión o la luz por la cual se ve *(lumen quo)*, porque ésta es la misma luz de gloria.

Mas todavía tiene que actuar el don elevando la actividad natural del entendimiento *(lumen quod)* a ese orden divino, para coadaptarle y proporcionarle a la misma luz de gloria, con la cual alcanza esa visión facial e intuitiva.

Pongamos ejemplo de las cosas materiales. Los ojos del cuerpo necesitan luz exterior para ver los objetos; pero si esa luz es demasiado intensa y no proporcionada a la potencia visiva, ofusca y ciega y nada se ve con ella. Pues es manifiesto que la luz de gloria es enteramente desproporcionada a nuestra potencia natural intelectiva, como lo es la misma virtud de la fe a la cual ha venido a sustituir, pues una y otra tienen por objeto a Dios en Sí mismo, aunque de distinta manera. El entendimiento humano no está hecho para ver en sí mismas las esencias de las cosas, sin intermedio de especies o imágenes que las representen, y mucho menos la esencia de Dios, que es de un orden superior y transcendente. Necesita, por consiguiente, ser actuado por el don, que le eleva a ese orden divino y le connaturaliza y proporciona a la luz de gloria para la visión de Dios.

Pudiera objetarse que la misma luz de gloria le capacita para esa visión, porque si establecemos que se necesita otro hábito que disponga al entendimiento para recibir la luz de gloria, tendríamos que proceder hasta el infinito, pues éste, a su vez, necesitaría de otro, y así sucesivamente.

A esta dificultad se puede responder atendiendo a la distinta naturaleza de los dones del Espíritu Santo respecto de otros hábitos operativos. Los dones no tienen a Dios por objeto inmediato. Son, por otra parte, hábitos pasivos, que no dan sino la docilidad para que el alma sea instrumentalmente movida por el Divino Espíritu en un orden sobrenatural. Por consiguiente, no necesitan otra disposición previa sino que el alma esté unida a Dios por la caridad para que pueda moverla como instrumento suyo. Y como es el Espíritu Santo el que los actualiza, es Él únicamente el que puede con su acción divina verificar esa coadaptación de nuestras potencias naturales a los otros hábitos entitativamente sobrenaturales. No es, pues, el don, considerado como hábito, el que realiza la coadaptación o salva la desproporción; sino la misma acción del Espíritu Santo por medio del don correspondiente.

Segundo oficio del don de entendimiento: constituir al Espíritu Santo en regla de todas nuestras intelecciones. — Si la misma visión de la esencia divina puede en alguna manera atribuirse al don de entendimiento en cuanto que es como una sublimación de nuestra facultad cognoscitiva para que pueda recibir la luz de gloria con la cual vea a Dios, mucho más actuará este don en el conocimiento de las otras cosas que fuera de la esencia divina sean conocidas.

Para lo cual es de saber que el bienaventurado, viendo la esencia divina, verá en ella de algún modo toda verdad, porque ella es la Verdad por esencia, de la que toda verdad procede. Mas esto se refiere a la verdad universal, que necesariamente está contenida en la divina esencia, mas no a las verdades singulares y contingentes, las cuales pueden ser o no ser, según la libre disposición de Dios. De éstas conocerá en la divina esencia sólo aquellas que Dios se digne manifestarle.

Puede, por consiguiente, el bienaventurado conocer muchas cosas fuera de la visión de Dios, como conservará todos los conocimientos que en esta vida hubiera alcanzado, aunque sin mezcla de error posible y de un modo mucho más perfecto.

Pero el alma, por la visión beatífica, queda totalmente transformada, engolfada, perdida, diluída en Dios, sin perder su propia personalidad; de suerte que su obrar, como su ser, han de estar completamente divinizados; y serán más divinos que humanos, porque lo divino es la última forma que modifica y diviniza al alma. Su enten-

der, por consiguiente, también será divino y al modo divino y según la regla divina, que no es otra que el Espíritu Santo. Así será Dios "todo en todas las cosas" (*I Cor.*, XV, 28), y cuanto el alma entienda y conozca, lo entenderá y conocerá bajo la influencia del don de entendimiento, siendo el Espíritu Santo la norma de todas nuestras operaciones.

Tercer oficio del don de entendimiento: conocimiento místico y experimental de Dios. — En este conocimiento místico y experimental de Dios insiste particularmente Juan de Santo Tomás, como el más propio del don de entendimiento. Es el conocimiento de Dios por los efectos sobrenaturales que en el alma produce. Al igual que en esta vida se alcanza el conocimiento místico y experimental de Dios, mediante el don de entendimiento, por su efecto en el alma, que es la gracia; así también en el cielo se tendrá este conocimiento místico y experimental, no sólo por la gracia que diviniza la substancia del alma, sino más particularmente por los otros efectos que en ella produce al comunicarle la luz de gloria y llenar la boca de su inteligencia con la misma Verdad increada. Esto es lo esencial de la bienaventuranza, por lo que el alma participa de la misma felicidad de Dios, haciéndose semejante a Dios y poseyendo como suyo al mismo Dios.

Mas esto producirá en ella un gozo incomparable, en el cual estará eternamente sumergida, sin hallar fondo ni ribera ni poder sacar un dedo de su inmensidad.

Conviene examinar concretamente los efectos extraordinarios que la visión de Dios produce en el alma, por los cuales ella obtiene, reflejándose sobre sí misma, este conocimiento experimental de Dios, que es objeto del don de entendimiento. A tres pueden reducirse tales efectos, que integran el concepto de la bienaventuranza: posesión de Dios, participación plena de la vida de Dios y gozo inefable.

a) Posesión de Dios. — Al hablar de la contemplación de Dios, que es lo que constituye la gloria esencial del bienaventurado, hay quienes se figuran que le hemos de contemplar eternamente como aquí se contempla un objeto bello; y, aunque Dios es belleza infinita y, por ese lado, nunca podrá cansar su contemplación, porque será nueva en cada instante, todavía queda en el ánimo como cierto escozor de que esa contemplación no será suficiente para hacernos enteramente felices y dichosos. Esto proviene de nuestra imaginación, que nos re-

presenta la visión de Dios a la manera de la visión o contemplación de las cosas creadas.

Mas el alma, al ver a Dios, poseerá a Dios, esto es, tendrá a Dios como cosa suya, porque eso es poseer: tener una cosa para usar de ella como se quiera. Y así es como poseerá a Dios el alma.

En esta vida, si contemplamos un objeto bello, no por eso le poseemos. Claro está que la contemplación de la belleza es ya una manera de posesión, porque al contemplar el objeto bello, usamos de él para satisfacción de nuestras facultades estéticas. Pero ésta es sólo una posesión de orden intencional, porque el objeto físico permanece fuera de nosotros y no nos pertenece. Y aunque dicho objeto viniese a ser de nuestra pertenencia y posesión en cuanto a su físico, esa posesión siempre sería una cosa externa, que nos facilitaría el poder contemplar el objeto siempre que quisiéramos, mas no haría que la simple contemplación fuese al mismo tiempo la posesión intrínseca y objetiva de la belleza que en el ser se contiene.

No así sucede con la visión beatífica. Al ver a Dios, la misma esencia divina, en su propio ser y realidad, penetra en el entendimiento y a él se adhiere tan íntimamente, que viene a ser como *nuestra*, de igual manera que las ideas que tenemos aquí de las cosas son *nuestras*, aunque no lo sean las cosas que esas ideas representan. ¡Qué dichosos se sentirían los amadores del mundo si, con sólo ver una cosa, la poseyeran; y no con una posesión meramente externa, como se poseen las cosas de acá, sino tan íntima, que viniera a entrañarse en su propio ser! Pues eso es ver a Dios: poseerle y entrañarle hasta venir a hacerse una cosa con Él: "El que se junta a Dios, se hace un solo espíritu" (*I Cor.*, VI, 17).

Esta posesión es mutua.

El alma se encontrará enteramente desnuda en presencia de Dios, que la devora, la engulle y la asimila en un beso dulcísimo de su boca. Y verá a Dios también desnudo delante de sí y, al verle, le comerá también, hasta quedar toda saturada de Él, impregnada de Él, derramada en Él; de suerte que no habrá ni una fibra ni un átomo de su ser que no sienta el contacto suavísimo e incandescente de la Divinidad. Será aquél un abrazo penetrativo, fusivo, transformativo; de ser a ser, de amar a amar, de entender a entender. Allí serán ambos derretidos y abrasados en el mismo incendio de amor y fundidos en el mismo troquel, de modo que el alma venga también

a hacerse deiforme. ¡Supremo ideal del amor: hacerse, de dos, uno, sin dejar de ser cada uno lo que es!

Por esta mutua posesión, ya todo entre ambos será común, porque el Amado es de la amada y la amada del Amado (*Cant.*, II, 16).

Todos los bienes, de cualquier género que sean, que se hallan desparramados en toda la creación, son como el polvillo que ha sacudido de sus sandalias el que es Bien por esencia, del cual el alma se siente poseedora. De suerte que cuanto el alma pueda apetecer o desear, lo tendrá allí en grado eminente y superior a sus anhelos, como elevado a una potencia infinita; y será tan suyo, que ella misma se sentirá como investida de esa infinita Bondad que se le comunica por modo inefable.

El alma, así divinizada, participará de todos los atributos divinos.

Engolfada en el foco de la luz, al contemplar la verdad en su plenitud suprema, será ella también sapientísima, participando de la misma sabiduría de Dios; y se convertirá, a su vez, en foco de luz, de luz blanca—que encierra todos los colores—, al reflejarse en ella, como en espejo clarísimo, el Sol de la verdad primera. Será el alma también inteligencia y verdad, por su unión con la Verdad y la Inteligencia infinitas, e inteligencia y verdad serán en ella una misma cosa de un modo participado, porque jamás podrá traspasar las fronteras de la verdad—cuya fuente encontrará, a su vez, dentro de sí misma—, por más que su pensamiento sea eternamente acuciado por el ansia de verdad, que beberá sin tasa con sólo abrir la boca.

Y el alma poseerá, al contemplarla, aquella Belleza siempre antigua y siempre nueva, que es la belleza por esencia: y ella será también belleza, porque no será en ella la belleza una cosa adjetiva por la cual se diga bella, sino substantiva, porque nacerá de lo íntimo de su ser.

Extraed, si podéis, en la alquitara de vuestro pensamiento la belleza de todas las cosas creadas que la tienen de un modo adjetival y cualitativo, bien sean corpóreas o bien espirituales. Abrebad y empapad con esa esencia de belleza vuestra alma, de modo que rezume de todo su ser la policromía de todas las bellezas, como si con ellas fuera amasada. Pues esa ideal hermosura sería horrura y fealdad ante la claridad y belleza del alma glorificada, investida y penetrada por la eterna e infinita Belleza, que a ella se comunica.

Y sentiráse el alma omnipotente con la omnipotencia de Dios,

porque también ella podrá todo cuanto quiera, reinando con Él como carísima esposa, con quien Él comparte su poderío sin negarle cosa alguna, colocando en su mano el cetro y en su frente la corona. Y participará de la inmensidad de Dios dilatándose en Él sin cabo ni ribera; y de su eternidad, sin estar sujeta a la mudanza y sucesión de los tiempos, en una perpetua y perenne juventud.

Así el alma experimentará a Dios en sí misma al poseerle todo por la visión de su divina esencia.

b) *Plenitud de vida divina.* — La vida de Dios se comunica al alma por la gracia en el momento mismo del bautismo. Siendo ésta una participación física de la naturaleza de Dios, no puede menos de ser algo vital, porque todo lo que en Dios hay es vida (JOAN., I, 4). Y esa vida de la gracia es vida eterna (*Rom.*, VI, 23), porque eterna es la vida de Dios.

Mas esa vida de Dios en el alma permanece en estado latente mientras corremos por este mundo peregrinando lejos del Señor (*II* Cor., II, 6). Sólo podemos descubrirla mediante el don de entendimiento, a través de las sombras de la fe.

Cuando lleguemos a la patria, se acabará nuestra peregrinación, se pondrá término a la ausencia y se desvanecerán las sombras por la visión clara de Dios. Entonces es cuando esa vida germinal de la gracia santificante alcanzará su pleno desenvolvimiento, haciéndonos vivir la vida de Dios en toda su plenitud. "Todavía—escribe San Juan—no ha aparecido lo que somos: cuando apareciere, seremos semejantes a Él, porque le veremos como es" (I JOAN., III, 2). Semejantes a Él, no en un orden entitativo, porque de ese modo ya lo somos aquí por la gracia; ni en un orden afectivo, porque también lo somos por la caridad; sino en el orden intelectivo, que es la manifestación más perfecta de la vida, "porque le veremos como es".

Por la visión beatífica, como queda indicado, Dios vive dentro del alma que le posee, y el alma vive dentro de Dios, recibiendo de Él su vida, como el niño antes de nacer la recibe de su madre en el claustro maternal.

¿Y cuál es la vida de Dios en su manifestación íntima y suprema? Según la fe nos lo enseña, esa vida íntima de Dios está encerrada en el misterio soberano de la adorable Trinidad. El Padre engendrando eternamente al Hijo como Verbo de su mente y Palabra de su boca; y, amándose los dos con amor infinito, de ambos procede el Espíritu

Santo, que es el Amor personal del Padre y del Hijo. Todo en una sola esencia divina unicísima y simplicísima, sin que la pluralidad de Personas sea obstáculo a esa suprema unidad substancial. Esto es lo que está por encima de toda imagen y de toda idea, y sólo se puede ver con claridad cuando esa divina esencia penetre en la misma inteligencia creada, a la manera de especie en ella impresa.

Según esto, el alma, si ha de vivir la vida de Dios, tiene que vivir participativamente la vida trinitaria.

Llevados de la imaginación o de nuestras raquíticas ideas, nos figuramos tal vez que el alma, allá en el cielo, asistirá como simple espectadora a ese idilio soberano entre las Divinas Personas, contemplando desde afuera o desde un palco adecuado el espectáculo del Padre que eternamente engendra al Hijo, y de los dos procediendo el Espíritu Santo por vía de amor supremo. Mas esta concepción rebaja el dogma de nuestra fe y no se acomoda a los testimonios de la revelación. En tal caso, no se viviría la vida de Dios más que de un modo espectacular, inadecuado al que lleva en su propia substancia una participación vital de la naturaleza divina; ni seríamos semejantes a Dios más que con una semejanza remota, como lo son las criaturas; ni saldríamos del orden natural sino por vía de conocimiento y de una manera extrínseca; ni nos sentiríamos perfecta y sobrenaturalmente bienaventurados al ver a Dios y no ser como Dios, que es el ansia latente en todos nuestros anhelos y voliciones; entonces, en fin, no poseeríamos a Dios.

El ser dioses por participación lleva consigo algo incomparablemente más sublime: ser introducida el alma en la vida trinitaria, como miembro de la familia de Dios, incorporada a Cristo como miembro de su cuerpo místico. Si la misma esencia divina en su ser físico está dentro del alma, siendo vida de ella y vitalmente unida con su entendimiento, dentro de ella están el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, el Padre engendrando al Hijo y el Espíritu Santo procediendo de entrambos. Y ella vitalmente tendrá parte en esta generación y procesión divinas; y, unida al Padre, sentirá en sí la fecundidad de Dios al engendrar al Hijo; y, unida al Hijo y al Padre, verá que por ella corre también el torrente de amor que une a los dos y no es otro que el Espíritu Santo. No porque ella concurra positivamente a las divinas procesiones en la realización del misterio, lo cual sería absurdo, herético y blasfemo; sino porque es introducida gratuita-

mente en la participación de la vida divina. Así, el alma poseerá a Dios y será semejante a Dios en la vida y en la bienaventuranza.

La razón humana se siente confundida y tal vez amontone argumentos para mostrar que no es posible una tal comunicación de Dios a la criatura; mas a eso nos conducen lógicamente los testimonios revelados, y la razón debe encoger sus alas ante la incomprensibilidad de Dios. ¿Acaso podemos aplicar nuestras bajas ideas al misterio mismo de la augusta Trinidad hasta lograr entenderlo? Pues si nuestro pensamiento no es capaz de entender esa vida escondida en Dios, aun después de sernos manifestada por la fe, no podrá sorprendernos el no entender por nuestros modos humanos la comunicación de esa misma vida al alma, que llega a participar vitalmente de esa vida trinitaria. Con razón dice el Apóstol que "ni ojo vió, ni oído oyó, ni en pensamiento humano puede caber lo que Dios tiene preparado para los que le aman" (*I Cor.*, II, 9).

Si alguno intentara decir que Dios se une al alma y es vida de ella, por su esencia, en cuanto unidad suprema, mas no por sus Personas en cuanto distintas, tendríamos que decir que entonces no sería Dios el que al alma se une, porque es imposible separar la esencia de las Personas: ni sería Dios vida del alma, porque la vida de Dios consiste en ese tríptico personal e inefable.

Pues esta vida de Dios participada en el alma es lo que produce ese conocimiento místico y experimental de Dios, distinto del conocimiento directo por la visión intuitiva, como efecto y consecuencia de la misma. No es ver a Dios en su esencia, sino en el alma misma viviendo de Él. Mas este conocimiento reflejo y experimental de Dios trasciende también a la potencia visiva del entendimiento creado, si no es confortado por la luz del Espíritu Santo mediante sus dones.

c) *Gozo supremo.* — Consecuencia de lo que antecede es el gozo infinito que inundará al alma en la patria celestial. Infinito en sí mismo, aunque gustado de un modo finito, porque la criatura no es capaz de más.

De tal manera el gozo invadirá al alma, que gozará cuanto ella sea capaz de gozar. Y gozará simultáneamente de todos los placeres posibles en un grado eminente, sin que el goce de los unos pueda impedir el de los otros, como sucede en esta vida; sin cansancio ni fatiga, aunque se prolonguen por toda la eternidad.

En esta vida no llega el placer hasta nosotros sino gota a gota, porque aun cuando tuviéramos a nuestra disposición infinidad de cosas placenteras, sería imposible gozar de todas al mismo tiempo y, aun así, pronto sobrevendría el cansancio y laxitud de las facultades y, con esto, el hastío.

Mas pongamos, por un imposible, que un hombre goza simultáneamente de todos los placeres imaginables, con todas sus potencias y sentidos. Su inteligencia, con la noticia más clara de todas cuantas cosas desea saber y la contemplación de todas las bellezas, de naturaleza o de arte, que existen o pueden existir; su voluntad, con la presencia y posesión de todos los seres que ama; sus ojos, con la visión panorámica de todas las hermosuras del universo material, formadas por Dios o por los hombres; sus oídos, con todas las músicas de todos los instrumentos, sin que unas estorben o apaguen las otras, antes bien, formando un concierto sublime que contenga todas las armonías posibles; su olfato, con todos los aromas; su gusto, con todos los sabores; su tacto, con todas las suavidades y sensaciones deleitables. Y todo esto gozado al mismo tiempo, sin confusión ni esfuerzo, sin que la atención a una cosa impida gozar simultáneamente de las otras.

Pues mucho más, infinitamente más, será el gozo que produzca la posesión de Dios.

Si queremos olfatear algo, aunque muy de lejos, de lo que ha de ser aquello, es preciso analizar, filosóficamente el concepto de gozo, haciendo al caso presente las debidas aplicaciones.

Gozo es cierta quietud o sosiego del apetito en la posesión de su bien amado: *quietatio appetitus in bono possesso* (II-II, q. 31, a. 1). Mas, al decir quietud o sosiego, no se quiere decir inacción; antes bien, en el gozo se desarrolla la mayor actividad. Pero es una actividad interna, una actividad refleja; es la corriente psíquica que, partiendo del apetito como deseo en busca del bien amado, refluye en el mismo apetito, sin salir fuera, cuando encuentra al objeto que buscaba adherido a él por la posesión. Es como una corriente magnética que se desarrolla en el apetito, magnetizándole al contacto con el objeto poseído. Si esa corriente psíquica tiene que salir fuera por la ausencia del bien que ama, produce esfuerzo, trabajo; pero si el bien amado está presente, el apetito no tiene que salir de sí, en el mismo bien se detiene y psicológicamente lo asimila, nutriéndose de él, que

es lo que produce la impresión gozosa y placentera. Y así, el apetito viene a ser como el cazador que corre tras la pieza por el deseo y goza cuando la come y se alimenta con ella.

De ahí que el gozo proviene siempre de una acción (I-II, q. 32, a. 1). La inacción, la quietud, no pueden producir más que un placer negativo, por la ausencia de esfuerzo y de trabajo o por la restauración de las fuerzas perdidas en él, mediante el descanso. Y esta acción es la misma por la cual se posee el bien amado; y tiene que ser connatural al sujeto, porque lo que es violento no causa placer, sino fatiga.

La acción es la última perfección del ser, y, en cuanto tal, produce gozo, porque el gozo es el resultado de esa perfección en los seres vivientes. Mas toda acción tiene un término, un objeto, y cuando no encuentra ese objeto en donde posarse, lanza al sujeto como fuera de sí en busca de él y, en ese caso, la acción no perfecciona inmediatamente, sino más bien agota. Mas cuando el objeto está a su alcance y es adecuado al apetito, éste se apodera de la perfección del objeto y, refluyendo sobre sí mismo, con ella se perfecciona. Y no es otra cosa el gozo que la percepción de esa perfección vital y activa que el sujeto se asimila.

Según esto, lo que causa en el apetito esa impresión singular que llamamos placer o gozo, es un bien amado y poseído mediante una acción connatural al sujeto. Y tanto más intenso será el gozo, cuanto más perfectos sean los elementos que le integran. Estos elementos son cuatro, como se colige de lo anterior: 1.° Bien. 2.° Amado. 3.° Poseído. 4.° Acción por la que se posee.

Apliquemos estos conceptos a la posesión de Dios en la bienaventuranza:

1.° Dios es bien infinito, universal en el ser *(universale in essendo)*, que contiene en Sí de un modo eminente todo bien y toda razón de bien.

En este mundo se distinguen tres categorías de bienes: bien honesto, bien útil y bien deleitable. El primero es el propio de la criatura racional, porque se acomoda al orden de la razón y nos conduce a nuestro último fin. El segundo no tiene en sí mismo razón de bien, sino que es medio para conseguir otros bienes, y por eso se apetece. Y el tercero es precisamente el que causa placer en el apetito.

Mas estas tres categorías se identifican en Dios. Él es la ho-

nestidad por esencia, porque su razón es la norma suprema de la virtud, que en esta vida es trabajosa, por hallarnos peregrinando aún hacia el término; mas allí será tan espontánea y connatural como el respirar, porque la poseemos en su mismo principio. Y, por eso mismo, será bien deleitable en sumo grado, porque agota toda razón de bien, y lo propio del bien es producir deleite. Si en esta vida hay, muchas veces, contradicción entre lo honesto y lo deleitable, es por la complejidad y disgregación de nuestro ser, que consta de elementos diversos y orienta sus apetitos en diversos sentidos. Mas en la patria cesará esa contradicción, y todo cuanto el hombre pueda figurarse de bien, en Dios lo encontrará de un modo sobreabundante. Siendo Él el principio de donde todas las cosas proceden, en ellas no puede encontrarse el bien más que de un modo parcial y fraccionario, mientras que allí se encuentra en su perfección absoluta. Y no se halla en Dios la razón de bien útil, porque no puede ordenarse a conseguir ningún otro bien, ya que fuera de Él no hay bien alguno que en Él no se encuentre con infinita perfección.

Y en esta razón absoluta de bien, que dice orden al apetito, está comprendido todo, porque Él es la Verdad y la Belleza, que son el bien del entendimiento; y así, todas las facultades del hombre quedarán saciadas sobreabundantemente, como engolfadas en el piélago insondable de su propio bien, que paladearán y gustarán sin cesar, en todo instante, sin tasa ni medida y sin hastiarse jamás, porque siempre será nuevo, aunque gocen de Él por toda la eternidad.

Dios está gozando eterna e infinitamente de Sí mismo, sin que su gozo pueda aumentar ni menguar un solo punto, porque es infinito. Y quien a Dios posee participará de ese mismo gozo infinito, sin más traba ni medida que su misma capacidad de gozar.

El primer elemento, pues, productivo del gozo, que es el bien, será infinito, e infinito, por consiguiente, será el gozo por parte del objeto, de modo que sea imposible gozar más.

2.° Pero no produce gozo el bien si no es amado; y tanto mayor será el gozo cuanto más intenso fuere el amor.

Amor, según Santo Tomás, es cierta "coadaptación del apetito a algún bien" (I-II, 26, 1); cierta "connaturalidad o complacencia del amante con el amado" (Ib., 27, 1). Es que, cuando el bien se presenta al apetito, si éste no se coadapta y se connaturaliza con él, permanece indiferente, y aunque especulativamente la razón lo muestre

como bien verdadero, no se le ama, por falta de tal coadaptación. Por eso el hombre sensual no puede amar las cosas espirituales, porque falta dicha connaturalidad.

Mas cuando el bien que se presenta al apetito halla en él esa connaturalidad que le adapta y proporciona, ya no es sólo bien en general, sino que pasa a ser *su bien*, esto es, bien propio del apetito en particular. Entonces se establece como una corriente de aproximación y de adherencia entre el apetito y el objeto; y esa corriente es el amor. Es, a la vez, centrífuga y centrípeta: centrífuga, en cuanto parte del apetito hacia el objeto amado en forma de entrega, de donación de sí mismo para ser poseído y asimilado por él (amor de benevolencia o de amistad); y centrípeta, en cuanto atrae hacia sí al amado para poseerle y asimilarle (amor de concupiscencia). Por eso el amor es ya una unión de orden intencional entre el amante y el amado; mas no se satisface sino con la unión real y objetiva de los dos.

Según esto, tanto más se gozará de Dios cuanto más se le ame.

¿Y cuál será el amor que a Dios se tendrá en el cielo? Será tal, que agotará toda la energía psíquica del bienaventurado, el cual quedará como engolfado en amor, todo incandescente de amor. Allí es donde, según San Agustín y Santo Tomás, se cumplirá perfectamente el precepto de amar a Dios "con todo el corazón, con toda el alma, con toda la mente y con todas las fuerzas" (II-II, q. 44, a. 6), porque toda la fuerza amativa que hay en el hombre alcanzará su máxima actividad, saliendo como un verdadero torrente de amor. El amor del alma que posee a Dios no estará disperso en distintas cosas, como sucede en esta vida, porque todo cuanto pueda y quiera amar lo encontrará en Dios. Y si es verdad que también ama otras cosas que no son Dios, las amará en Dios y por Dios, siendo este amor como un efluvio del mismo amor divino, porque no verá en ellas cosa amable sino lo que de Dios han recibido.

Y ese amor será continuo, ininterrumpido, sin que quede un punto en estado potencial por toda la eternidad, porque continua será la presencia del Bien que ama. Ese amor abrasa y no consume; conforta y no causa desfallecimiento; vivifica y no hiere ni llaga ni dilacera el corazón: porque todo eso proviene de la ausencia del amado en esta vida o del órgano corpóreo sobre el cual opera el amor.

Y se comprenderá que en el cielo tiene que existir esa plenitud de amor, si investigamos filosóficamente las causas que lo producen.

Dejando ya a un lado el objeto, que es el bien, el cual allí es infinito, otras tres causas hay de amor: conocimiento del bien amado, semejanza con él y correspondencia al amante.

Un bien no se ama si no se conoce y, si es verdadero bien, tanto más se ama cuanto más se conoce. Mas esto no con un conocimiento puramente especulativo, que podrá causar, a lo más, un amor objetivo, sino con un conocimiento experimental, que es el que produce el amor afectivo. Por eso en este mundo se ama tan poco a Dios, porque se le conoce tan poco; y sólo los místicos, que tienen de Dios ese conocimiento experimental, llegan a amarle con la perfección que se puede en esta vida. Un conocimiento práctico de Dios podrá darnos un amor apreciativo por el cual sea preferido a todas las cosas, pero no ese amor total que se alcanza cuando experimentalmente se le conoce.

Pues bien; si el conocimiento experimental que de Dios se puede tener en esta vida produce un amor tan inmenso como el que vemos en los santos, que se sienten enteramente abrasados en amor, transformados en amor, como si todo lo que en ellos hay fuera amor, ¿qué será cuando ese amor sea reforzado con la visión intuitiva de la divina esencia, que es el conocimiento más perfecto, más penetrativo, más experimental que se puede tener?

Otra causa de amor es la semejanza. Esta puede ser actual y potencial. La primera es cuando los seres que se aman tienen algo de común, pues por ello se extiende al ser amado el amor que se tiene a sí mismo, viendo en él como una prolongación o extensión de su propio ser. Y la segunda es cuando el amante carece de aquello en que abunda el amado y espera que se lo dé, amándole porque ve en él el principio y fuente de su perfección; o, a la inversa, el amante abunda en lo que el amado no tiene, inclinándose a darle de lo suyo para extender así su propio bien. Sólo de este modo ama Dios a sus criaturas.

Pues el alma glorificada será tan semejante a Dios cuanto puede serlo una pura criatura. Semejante con semejanza potencial de la primera especie, que ha sido ya actualizada por la bondad infinita de Dios. Semejante en su ser natural, pues ha sido dotada de entendimiento y voluntad, como Él: más semejante por gracia, pues halla en sí una participación de la naturaleza divina; y más semejante aún por gloria, por la unión estrechísima de su entendimiento con la divina esencia. Y como todo esto le viene de Dios, ama a Dios incompa-

rablemente más que a sí misma, como a causa y principio de todo su bien y de todo cuanto en ella es amable.

Finalmente, despierta en nosotros vivamente el amor el sentirnos amados, y muy especialmente cuando nos vemos menos merecedores de amor, porque eso nos hace experimentar más claramente la bondad de quien así nos ama.

¿Y qué amor experimentará el alma para corresponder a aquel torrente infinito de amor que sobre ella se derrama, habiéndola escogido desde toda la eternidad para hacerla participante, tan sin merecerlo, de su misma felicidad y bienaventuranza? Si alguna pena pudiera tener el alma en el cielo, sería precisamente por no poder amar más a quien tanto la ama. Mas no siente pena por ello, porque ve que Dios se ama infinitamente a Sí mismo y ella se une a ese amor amando en la medida de su capacidad.

Mas, al decir que el alma amará con toda su potencia y capacidad de amar, no hemos de entender que se trata sólo de su potencia natural, porque esa potencia natural es ensanchada infinitamente por la caridad, que incesantemente puede dilatar el corazón para más amar mientras estamos en esta vida.

Tal es como el alma amará en el cielo y, en proporción a su amor, será su gozo.

3.° El bien amado no causa gozo sino en cuanto es poseído; y tanto más intenso será el gozo cuanto más perfecta sea la posesión o unión con el ser amado.

Se puede poseer una cosa imaginariamente, representándose en la fantasía la posesión de la misma, lo cual produce ya cierto gozo. Se la puede poseer en esperanza, y así los justos ya en esta vida se gozan en Dios con la esperanza de poseerle, según aquello del Apóstol: "Gozándonos con la esperanza" (*Rom.*, XII, 12). Y se la puede poseer simplemente con el amor, porque el amor es ya una manera de unión con el amado, y por eso, con sólo amar, ya se consigue un gozo imperfecto; por lo cual Santo Tomás enseña que el gozo en esta vida es efecto del amor o de la caridad, aunque el objeto esté todavía ausente, en cuanto que amar un bien es ya un bien para el amante.

Mas todo esto no es la posesión real y objetiva del bien amado, que es la que producirá el gozo pleno. Ese gozo pleno y perdurable es el que promete Jesús a sus discípulos con la posesión de Dios (JOAN., XVI, 24), el cual no se puede alcanzar en esta vida, por

más que los justos muchas veces se sientan inundados de delicias celestiales.

La posesión de los bienes de este mundo es siempre externa, superficial. Pero tanto mayor es el deleite que producen, cuanto más estrecha sea la posesión. Así, entre los placeres corporales, son más intensos los del tacto y el gusto que los de los otros sentidos, porque en aquéllos se requiere la adherencia con el objeto mismo, mientras que en los demás se verifica la posesión por intermedio de algún efluvio o imagen desprendidos de los objetos.

Pues la posesión de Dios en el cielo será incomparablemente más íntima y estrecha que todo lo que podemos imaginar, viniendo a hacerse una cosa el amante y el Amado, por lo cual el gozo será tan sobreabundantemente pleno que excederá a la capacidad del bienaventurado, viniendo a quedar como nadando en él por toda la eternidad. Por eso, dirá el Señor a cada uno de sus escogidos: "Entra en el gozo de tu Señor" (MAT., XXV, 21), porque, más bien que entrar el gozo en ellos, serán ellos los que entrarán en aquel océano de gozo sin fondo y sin orillas.

4.° Finalmente, el gozo será tanto más intenso cuanto más perfecta y connatural sea la acción por la cual un bien se posee. Por eso enseña el Angélico que los placeres del espíritu son incomparablemente superiores a los del cuerpo, aunque son pocos los que buscan aquéllos despreciando éstos; ya porque éstos son más sensibles y más conocidos, ya porque están al alcance de todos, mientras que los del espíritu requieren un largo período de esfuerzo y disciplina para alcanzar la virtud, que es solamente como se pueden disfrutar. Mas, cuando una vez se han gustado, ya todos los placeres corporales parecen fiemo o estiércol en comparación de ellos, como los conceptuaba el Apóstol (*Phil.*, III, 8).

Pues la facultad por la cual se posee a Dios es el entendimiento, que es lo más noble y elevado que hay en el hombre, por ser el director y moderador de todas las demás potencias. Y, entre todos los actos del entendimiento, el más perfecto es el de la visión o contemplación, en el cual no se necesita discurrir o comparar, sino permanecer fijo y quieto en la posesión de la verdad. Y este acto, aunque trasciende a la naturaleza humana en lo que se refiere a la visión beatífica, se hace perfectamente connatural por la participación de la naturaleza divina y demás hábitos correspondientes. De suerte que

se posee a Dios por el acto más perfecto de la potencia más perfecta, sin esfuerzo alguno para alcanzarle o retenerle. Y si todo acto connatural ya produce de suyo placer, porque es un bien y una perfección de la potencia, ¿cuál será el gozo que producirá ese acto perfectísimo por el cual se posee el objeto más perfecto que se puede pensar?

Todo esto no haría al alma perfectamente bienaventurada si ella no pudiera reflejarse sobre sí misma y ver claramente lo que ella es y lo que en ella pasa. Las bestias, aunque gocen según su naturaleza, no son felices, por carecer de este conocimiento reflejo. Mas allí, por el don de entendimiento en especial (concurriendo también con sus actos respectivos los de sabiduría y ciencia), verá clarísimamente todos estos efectos de la posesión de Dios en ella, viéndose a sí misma enteramente divinizada.

Ese será el conocimiento místico y experimental de Dios en la patria, porque el alma verá y gustará a Dios en sí misma, que es distinto de verle y poseerle en su esencia divina. Este conocimiento lo alcanzará por la luz de gloria, y aquél por los dones. Entonces se cumplirá perfectamente lo del Salmista: "Gustad y ved cuán suave es el Señor" (Ps. XXX, 9). El alma gustará a Dios y experimentalmente le conocerá por su dulzura y suavidad.

CAPITULO VI

LOS DONES DE SABIDURIA Y DE CIENCIA

1. — Santo Tomás, como hemos visto en el capítulo precedente, distingue estos dones del don de entendimiento. Este último aprehende y penetra la verdad, mientras que aquéllos formulan un juicio. Para explicarlo, hemos distinguido entre el *simple juicio*, que se hace por el hábito de los primeros principios y la simple penetración de los términos, y el *juicio resolutivo y analítico*, propio de los hábitos de ciencia, que investigan la razón misma y las causas de aquello que hacen entender.

Por esto, nos hemos propuesto considerar en este capítulo lo que distingue estos dones de las virtudes morales—pertenecientes a la parte apetitiva—y de las virtudes intelectuales teologales y visión beatífica—que son de orden intelectivo—.

I. — DON DE SABIDURIA

1.° — El don de sabiduría se distingue por su misma razón formal de la fe y de los otros dones y hábitos

2. — Al sistematizar la distinción entre diversos hábitos o virtudes, podemos considerar dos cosas:

1.° La *razón formal* bajo la cual obra el hábito y que propiamente especifica al acto y al hábito.

2.° El *objeto material* sobre que recae su acción mediante aquel *medio* o *razón formal*.

3. — Santo Tomás, para explicar la razón formal del don de sabiduría, establece un paralelismo y proporción con la virtud intelectual de la sabiduría, que juzga de las cosas por sus causas primeras, como lo hace la Metafísica en el orden filosófico. De aquí el hecho de atribuir frecuentemente al don de sabiduría el juicio de las verdades divinas, quedando para el don de entendimiento el aprehenderlas y penetrarlas.

Debemos advertir, sin embargo, que Santo Tomás no pone la razón formal,

específica y adecuada de la sabiduría en sólo esa función de juzgar las realidades divinas o sobrenaturales, pues ese juicio, como hemos visto, es también propio de otros hábitos. La fe, por ejemplo, al creer, también juzga; el asenso de fe incluye un juicio de las verdades o misterios divinos; la profecía también juzga de las verdades reveladas, como afirma con frecuencia Santo Tomás (2-2, 171 et sq.). La ciencia infusa del alma de Cristo, el don de ciencia en nosotros, el conocimiento previo y regulador del afecto piadoso que nos impulsa a creer, y otros muchos, conocidos todos ellos por infusión e instinto del Espíritu Santo, suponen siempre un juicio. Por consiguiente, si quisiéramos explicar el don de sabiduría por la sola función de juzgar las verdades divinas bajo la moción del Espíritu Santo, no lograríamos un concepto adecuado del mismo conforme a su razón propia y específica.

4. — Esta es la objeción que Suárez formula contra Santo Tomás (1).

Afirma el Santo Doctor de un modo absoluto (1-2, 68, 4) que el don de sabiduría tiene por función propia perfeccionar el entendimiento especulativo, juzgando por moción del Espíritu Santo. Y Suárez resuelve las razones propuestas diciendo que en aquella explicación no se contiene la descripción adecuada del don de sabiduría.

Pero esto no tiene eficacia alguna contra la exposición de Santo Tomás. El Santo Doctor, al principio del artículo mencionado, presupone que los dones disponen al alma a seguir con prontitud la moción del Espíritu Santo, y después se limita a sistematizar una atribución de los dones a las distintas facultades apetitivas y aprehensivas, adjudicando al don de sabiduría la función de juzgar rectamente, siguiendo aquella moción peculiar del instinto del Espíritu Santo que—dada la unión y sumisión a Dios que supone—facilita el juicio de las realidades divinas por la connaturalización, experiencia y gusto de las mismas. Esta es la razón adecuada del don de sabiduría que le distingue de la profecía y de la fe, hábitos que pueden darse perfectamente en almas pecadoras, no unidas a Dios por la gracia. También le distingue de la ciencia infusa, que juzga la verdad conocida en sí misma con claridad, pero sin esa experiencia afectiva y connaturalidad con las verdades divinas, propia del don de sabiduría. Santo Tomás expone largamente cómo el juicio del don de sabiduría procede de la connaturalidad y unión con la causa suprema, formado como por experiencia de la misma, y no por el estudio o conocimiento infuso (2-2, 45).

5. — Supuesto que el don de sabiduría se ordena a juzgar de las cosas divinas por juicio analítico y resolutivo, apoyado en las mismas causas y en la misma causa suprema, queda por explicar: 1.° Cómo y bajo qué formalidad el don de sabiduría conoce esas causas y juzga por ellas *(razón formal)*: 2.° A qué verdades se extiende el juicio de este don *(extensión del objeto material)*.

6. — CÓMO EL DON DE SABIDURÍA CONOCE LAS CAUSAS PRIMERAS. — La *razón formal* por la que conoce estas causas es cierta experiencia de Dios

(1) *De gratia*, lib. II, cap. XVIII, núm. 2

y de las realidades divinas alcanzada por el gusto, afecto y deleite, en el contacto íntimo de la voluntad con esos objetos espirituales.

Por esa unión, el alma queda connaturalizada con las cosas divinas, y el gusto que tiene de ellas hace que las distinga de las sensibles y creadas (en esta vida, de un modo imperfecto y negativo; en el cielo, perfectamente y por evidencia positiva). Connaturalidad que impulsa a penetrar las causas y razones de las cosas que la sabiduría le hace conocer.

"La rectitud en el juicio—dice Santo Tomás—se puede alcanzar de dos maneras:

1.° Por el uso perfecto de la razón;

2.° Por cierta connaturalidad con las cosas que ha de juzgar.

Por ejemplo: el que estudia moral, juzga con acierto en materia de castidad mediante la investigación racional de esta virtud; pero el que tiene el hábito de la castidad juzga de ella por cierta connaturalidad con la misma. Juzgar de las cosas por investigación racional, es propio de la virtud intelectual de la sabiduría, mientras que juzgar rectamente de ellas por cierta connaturalidad, pertenece a la sabiduría, que es don del Espíritu Santo" (2-2, 45, 2).

Éste es el sentido de aquellas palabras de San Dionisio: "Hieroteo es perfecto en las cosas divinas, no sólo por haberlas aprendido, sino también por haberlas experimentado en sí mismo" (2).

Santo Tomás enseña también (III Sent., 35, 2, 1) que el don de sabiduría supone una capacidad eminente para conocer, alcanzándose certeza sobre cosas grandes y maravillosas desconocidas para los demás; certeza que permite juzgar de todas esas cosas y enseñarlas a los demás por la eminencia de tal sabiduría.

7. — Descripción amplia y genérica de la sabiduría, que el Santo va precisando en otros lugares. Por lo que se refiere a la adquisición de ese grado eminente, añade (ibíd.): "Algunos alcanzan esta suficiencia por el estudio y la doctrina, unidos a cierta vivacidad intelectual, y esta sabiduría es llamada virtud por el Filósofo en el libro VI de la *Ética*. Pero en otros procede de cierta afinidad con las cosas divinas, como dice Dionisio que Hieroteo aprendió las cosas divinas experimentándolas." Y, más adelante aún (ibíd., ad 1), distinguiendo el don de sabiduría de la fe, dice que "*la fe* es el simple conocimiento de aquellos artículos que constituyen el principio de toda sabiduría cristiana: mientras que por el *don de sabiduría* se alcanza cierta contemplación deiforme y, de alguna manera, explícita de aquellos mismos artículos que la fe tenía como velados, al través de su modo de conocer. Y de este modo, la sabiduría es don; la fe, en cambio, es virtud".

8. — La razón formal del don de sabiduría es proceder por las causas y razones divinas (causas altísimas), para profundizar por ellas las verdades, ya sean divinas, ya creadas: "El espiritual juzga todas las cosas", según San Pablo (*I Cor.*, II, 15).

Sin embargo, estas causas divinas y altísimas en que la sabiduría apoya sus

(2) *De Divinis Nominibus*, cap. II.

juicios, no son penetradas de un modo esencial, sino más bien de un modo afectivo y místico, por cierta connaturalidad, unión o experiencia interior de las realidades divinas.

El don de sabiduría debe ser semejante a la virtud del mismo nombre, del mismo modo que los demás dones dicen proporción a sus virtudes correspondientes. Ambas sabidurías juzgan de las verdades por sus causas supremas y altísimas. Son hábitos intelectuales, los más elevados entre los científicos, por referirse a la ciencia suprema, estribando su superioridad sobre los otros hábitos científicos en que no juzgan por cualquier causa, sino por las supremas y eminentes.

9. — La virtud y el don de sabiduría se diferencian por el modo de conocer esas mismas causas supremas y de penetrar, mediante ellas, las verdades que conoce.

El don de sabiduría alcanza las causas supremas de un modo afectivo y místico, esto es, en el don mismo de Dios. Y aunque todos los hábitos sobrenaturales sean dones divinos, es muy distinto alcanzar un objeto en un don, de alcanzarlo mediante el don y en virtud del mismo, de suerte que la razón formal de tal adquisición se halle en la misma donación que Dios nos hace de Sí mismo, dándosenos por su Espíritu y por su voluntad, entregándonos su mismo corazón, según aquello de David: "Si habéis venido a mí de paz, con ánimo de socorrerme, mi corazón se unirá al vuestro" (*I Paralip.*, XII, 17). Lo que más nos agrada en una donación es la disposición del donante, que nos da su corazón y se entrega a nosotros uniéndose en espíritu y por amor.

Por consiguiente, la razón formal por la que el don de sabiduría alcanza la causa altísima, divina, es el mismo conocimiento experimental de Dios, en cuanto que se une a nosotros, penetrando nuestro interior y dándose a Sí mismo. En esto consiste el saber espiritual que mediante el afecto experimenta la unión, y no sólo por la luz o el discurso que nos muestra la esencia.

10. — OBJECIÓN. — Este afecto radica en la voluntad, mientras que el conocimiento de sabiduría está en el entendimiento. La luz del entendimiento no puede intensificarse por la sola acción de la voluntad. Por tanto, este don, que pertenece a la parte afectiva, no puede acrecentar el discernimiento ni la sabiduría. La experiencia y unión afectiva es algo que naturalmente sigue al acto de amor de la voluntad; luego no es algo añadido de modo sobrenatural a la virtud de la caridad y, en el supuesto en que venimos, el don de sabiduría no sería algo sobrenatural distinto de la virtud de la caridad.

Siguiendo al Padre Suárez (3), habría que responder a esta objeción que el amor liga al amante con el amado por una unión particular de la que nace un conocimiento por connaturalidad, como dice San Agustín: "Cuanto más ardientemente amamos a Dios, con tanta mayor certeza y serenidad le veremos" (4). El que ama, atiende y considera con más facilidad aquello que

(3) *Loc. cit.*, núm. 17.
(4) *De Trinitate*, lib. VIII, cap. IX

ama, y se complace naturalmente en ello. Pensamiento que tiene su confirmación en aquellas palabras del Señor: "Quien quisiera hacer la voluntad de Dios, conocerá si mi doctrina procede de Dios" (JOAN., VII, 17).

Sin embargo, esta respuesta no es suficiente para mostrar la razón propia y formal del don de sabiduría: que el amor divino y esa unión y connaturalidad afectiva nos mueve a atender y considerar el objeto de nuestro amor con mayor perfección o intensidad, constituye un modo de causalidad eficiente, pues la voluntad, movida por el amor, hace que se preste mayor atención al objeto amado. Esto lo consigue la voluntad sin aportar un mayor grado de luz al entendimiento, sino, más bien, una aplicación y atención más intensa dentro del mismo grado de luz o especie de conocimiento, sin cambiarla. De igual modo que la voluntad, al aplicar la vista o el oído para que atiendan con mayor intensidad, no les da una mayor virtualidad o agudeza de visión o audición; tan sólo los aplica con mayor intensidad a la operación que les es propia.

Si el amor no hace más que esto (mover hacia una consideración más atenta del objeto amado), queda por explicar cuál es la luz y razón formal en el entendimiento que le distingue específicamente de la fe y de la virtud de la sabiduría y que el amor aplica al juicio mediante el don de sabiduría. Esto es lo que vamos a investigar.

11. — El amor puede ser considerado:

1) En cuanto que se mueve a sí mismo o a otras potencias del alma a la operación. De este modo obra solamente como causa eficiente y ejecutiva;

2) En cuanto atrae a sí al objeto, uniéndose íntimamente con él por cierta fruición y connaturalidad, adquiriendo de él una experiencia afectiva, según aquellas palabras del Salmista: "Gustad y ved" (Salmo XXXIII).

De esta manera, el amor mismo viene a ser causa objetiva o razón formal de conocimiento—*affectus transit in conditionem objecti*—, en cuanto que esa experiencia afectiva hace al objeto más conveniente, proporcionado y unido íntimamente a la persona, y así el entendimiento lo percibe como algo ya experimentado y unificado con él.

12. — OBJECIÓN. — El amor no puede ir más allá en la experiencia del objeto de lo que el conocimiento le manifiesta del mismo. Por tanto, antes de esa unión amorosa y experiencia afectiva, hay que suponer al objeto conocido. ¿Qué conocimiento es éste? ¿Sabiduría, fe, o cuál otro? No es sabiduría, pues antecede al amor, y no se funda en gusto o experiencia. Si fuera fe, resultaría que la sabiduría conoce lo mismo que la fe, pues todo lo que se experimenta por el afecto se supondría conocido por la fe. Y si no es la sabiduría ni la fe, ¿qué otra cosa es?

13. — RESPUESTA. — El amor, respecto a la cosa amada, no puede ir más lejos de lo que le propone el entendimiento, pues no puede ir hacia lo desconocido. Puede, sin embargo, en cuanto al modo de penetrar el objeto, alcanzar una unión con él más completa que la propuesta por el entendimiento; aunque el entendimiento le presente el objeto de una manera oscura y velada —imperfecta—, puede muy bien la voluntad unirse al mismo inmediatamente;

así sucede con la caridad, aunque la fe nos dé un conocimiento oscuro de Dios. Aún más: la voluntad, muchas veces, aumenta su deseo de ver y gozar del objeto que ama, en proporción a la oscuridad con que lo presenta la luz de la razón. Y hallamos la explicación de esto si tenemos en cuenta que, aunque no se nos propongan las verdades sobrenaturales en sí mismas—sino mediante un testimonio extrínseco—, sin embargo, esa misma oscuridad nos permite vislumbrar que, además de lo que conocemos, queda mucho oculto; y lo que más se le oculta es precisamente lo que la voluntad desea con más vehemencia, naciendo en el afecto una tendencia natural hacia aquello que el entendimiento no acierta a proponernos.

14. — Apoyado en este raciocinio, demuestra Santo Tomás que la caridad es más excelente que la fe (1-2, 66, 6, et 2-2, 23, 6). La fe, en su oscuridad, se acerca a Dios, pero como permaneciendo a cierta distancia, puesto que la fe recae siempre sobre cosas no vistas. La caridad, en cambio, se pone en contacto con Dios de una manera inmediata, en Sí mismo, uniéndose con aquello que permanece oscuro para la fe. Aunque la fe sea regla del amor y unión con Dios—en cuanto propone el objeto a la voluntad—, sin embargo, en virtud de esa unión inmediata con Dios, creada por la caridad, el entendimiento, por cierta experiencia afectiva, es movido a juzgar de una manera más elevada de las cosas divinas, sobrepasando la oscuridad de la fe y descubriendo que en los misterios revelados hay algo oculto además de lo que la fe nos manifiesta. De este modo, el afecto puede avanzar más en el amor, y la inteligencia, apoyándose en este amor o afecto experimental, juzgar de las realidades divinas con más penetración que por el puro testimonio de fe; y todo esto en virtud de un instinto del Espíritu Santo que le cerciora y mueve de modo superior.

15. — Y así, aunque la voluntad no ilumine formalmente al entendimiento, puede, sin embargo, darle mayor luz o perfección, en cuanto que por el amor hace al objeto unirse más al entendimiento y gustar de él de una manera más inmediata. El objeto aparece al entendimiento de una manera nueva, con diversa conveniencia y proporción, conocida experimentalmente. De ello se sigue una intelección superior a todo conocimiento de fe o a cualquier otra verdad cognoscitiva. Procede a juzgar de estas cosas y de las verdades divinas conforme al conocimiento por experiencia afectiva. Esa experiencia determina un conocimiento del objeto, distinto y superior a cualquier otro; y que constituye su razón formal.

16. — Como respuesta a la segunda parte de la dificultad anterior (Cf. número 10), decimos que la caridad produce naturalmente ese gusto, fruición y unión íntima con Dios; pero no pertenece, con todo, a un orden natural, puesto que se trata de una fruición y gusto sobrenaturales, que siguen a un amor también sobrenatural, regulado por el conocimiento sobrenatural de la fe en esta vida y por la visión beatífica en el cielo.

No hay, por tanto, ningún inconveniente en admitir y afirmar que en esa experiencia y gusto se funde un conocimiento propio del don sobrenatural, pues

del Espíritu Santo y de esa unión espiritual procede la experiencia sobrenatural de Dios, y de esa unión espiritual nace la sabiduría mística y afectiva.

17. — Así, pues, el don de sabiduría se distingue, por su misma razón formal, de la fe y de todos los demás dones.

En cuanto a las virtudes intelectuales, la distinción es también manifiesta, porque el don de sabiduría procede de la moción e instinto sobrenatural del Espíritu Santo—de una razón formal sobrenatural—y de cierta connaturalidad y experiencia afectiva de las cosas divinas. Por el contrario, la virtud de sabiduría procede del discurso y del esfuerzo natural.

18. — Es fácil distinguir *a posteriori* el don de sabiduría de la virtud de la fe, pues la fe puede subsistir en los pecadores, mientras que el don de sabiduría sólo se da en el alma justa, según aquello de la Sabiduría: "No entrará en alma maligna la sabiduría ni habitará en cuerpo sometido al pecado" (I, 4). Por otra parte, sabemos que los bienaventurados poseen el don de sabiduría; mientras que en ellos—en el cielo—no hay fe.

19. — *A priori*, se distinguen también por la misma diversidad de sus objetos formales; la fe contiene un simple asenso fundado en el testimonio de autoridad, sin que se investigue ni entienda por sus causas lo que se cree. Por el contrario, el juicio analítico propio de la sabiduría se funda en las causas. La sabiduría es la ciencia suprema, y le corresponde conocer por las causas altísimas; el don de sabiduría no conoce esas causas en su misma esencia, sino por cierta unión experimental y afectiva, según aquellas palabras del Señor: "Quien quiere hacer la voluntad de éste, conocerá si mi doctrina es de Dios" (JOAN., VII, 17). Y en el *Eclesiástico* se dice que "el amor es gloriosa sabiduría. Aquellos a quienes ella se manifiesta, la aman luego que la ven y reconocen sus grandes obras" (I, 14-15). Por tanto, el don de sabiduría supone el amor de Dios; es ciencia mística y afectiva de las cosas divinas y, por consiguiente, supone en esta vida la fe, que antecede y regula al amor, y en el cielo, la visión beatífica, de la que procede el amor y el gozo. Luego, por su misma razón formal, propia e intrínseca, el don de sabiduría—por lo mismo que es un conocimiento místico y afectivo—presupone la fe y se distingue de ella.

20. — Con lo dicho, fácilmente se entienden las palabras de Santo Tomás: "El don de sabiduría se distingue de la fe porque la fe asiente a la verdad en sí misma, mas el juicio que es conforme a la verdad divina, pertenece al don de sabiduría. Y, por esto, el don de sabiduría presupone la fe, ya que cada uno *juzga con rectitud de lo que conoce*, como dice Aristóteles en el libro de la *Ética* (2-2, 45, 1, ad 2).

OBJECIÓN. — Pero Suárez exagera la dificultad y oscuridad de estas palabras, diciendo que asentir a la verdad divina es lo mismo que juzgar conforme a la verdad divina, y, suponiendo que lo ha negado Cayetano, lo impugna de muchos modos. Si el juicio es asenso—arguye Suárez—, no hay razón para distinguir la fe de la sabiduría. La fe asiente a la verdad en sí misma, mientras que la sabiduría formula un juicio en conformidad con esa misma verdad divina. Ambas cosas son absolutamente lo mismo; a saber: asentir a la

verdad divina y juzgar según la verdad divina. Asentir y juzgar es lo mismo: el juicio tiene igual extensión que el asentimiento; ambos pueden ser evidentes e inevidentes, ciertos e inciertos. Lo que hace la fe por el asenso, lo hace la sabiduría por el juicio. Una y otra versan acerca de las mismas verdades, tienen el mismo objeto material y, en cuanto al modo de conocer o razón formal, no se ve en qué puedan diferenciarse el asentir a una verdad y el juzgar según la misma.

21. — RESPUESTA. — Según la doctrina expuesta en el capítulo precedente, *juzgar* puede entenderse de dos modos:

1.° *Como un simple asentimiento*, tal como juzgamos de los primeros principios, por evidencia de sus términos. De esta manera juzgamos por la fe, dando nuestro asentimiento al testimonio del que habla usando de autoridad, y juzgamos que las cosas son tal como se nos proponen, sin investigar sus causas.

2.° *Como un juicio resolutivo, analítico, científico:* Se da este juicio no sólo cuando asentimos y juzgamos de la verdad, sino que, además, razonamos, discernimos y defendemos tal verdad; no sólo la conocemos como en el simple asentimiento, sino que nos damos cuenta de su mismo fundamento y de las causas de que procede. Esto es lo que constituye propiamente el ácto de *saber*. Y como se juzga de esa verdad por causas eminentes y supremas, no puede confundirse con el juicio de ciencia.

Hay, pues, juicios científicos resolutivos y juicios simples no científicos. A la fe, pues, corresponde el asenso puro y simple. A la sabiduría, el científico resolutivo, que es lo que se llama también juicio absoluto. Las palabras de Santo Tomás no contienen otro misterio, ni son tan oscuras y difíciles como cree Suárez.

22. — Dice además Santo Tomás que "al sabio corresponde considerar la causa altísima por la cual juzga con certeza de las demás y ordenarlo todo conforme a ella (Ibid., *in corpore*). Ese "por la cual" y "conforme a la cual" indican la razón misma del juicio resolutivo, que reduce el conocimiento de un objeto a sus causas. Cuando más adelante Santo Tomás afirma que "el juicio según la verdad es propio del don de sabiduría" (ibíd., ad 2), habla, pues, del juicio resolutivo.

Ese juicio no se da en la fe: el que cree, sólo atiende a la autoridad y testimonio del que habla, y no a las causas en que se funda la verdad y por las que subsiste. Y así como nada hay de oscuro ni de difícil en la distinción entre asensos científicos resolutivos y asensos simples, así tampoco en que se atribuya uno de esos juicios—el simple—a la fe, y el otro—el científico—al don de sabiduría.

23. — Ni hay razón tampoco para extrañarse de la afirmación de que a la fe corresponde *asentir* a la verdad revelada considerada en sí misma, y al don de sabiduría, *juzgar* conforme a esa misma verdad. El asentimiento y el juicio son una misma cosa, hablando en términos generales; sin embargo, se diferencian en que el asenso de fe es simple, y no científico; mientras que el juicio de la sabiduría es resolutivo y científico. Esto es lo que sucintamente da

a entender Santo Tomás. *Asentir a una verdad*, es admitirla de un modo inmediato y simple; mientras que asentir a una verdad *conforme a otra* (la divina), es juzgar apoyando el juicio en el conocimiento de su causa.

Esta misma doctrina la expone con mayor vigor Santo Tomás en el comentario a las Sentencias, donde dice que "la fe es el simple conocimiento de los artículos, principios de toda sabiduría cristiana. En cambio, el don de sabiduría actúa como una contemplación deiforme y, hasta cierto punto, explícita de los artículos que aparecen velados por la fe" (III Sent., 35, 1, ad 1).

Si Suárez hubiese distinguido lo que es propio de la fe, a saber, el juicio o asenso simple, del asentimiento o juicio científico—propio del don de sabiduría (que explica y desenvuelve aquellos principios y los defiende)—, se hubiera desvanecido su exagerada dificultad.

24. — Es manifiesta la diferencia que existe entre la sabiduría y los dones de entendimiento y consejo.

La sabiduría se diferencia del don de entendimiento en que éste no incluye juicio resolutivo apoyado en el conocimiento de las causas, sino que es un simple conocimiento y penetración de los términos de un modo afectivo y místico.

Del don de consejo se distingue en que éste se refiere a las cosas que han de hacerse, y las regula; no contempla las realidades divinas por las causas más elevadas, como lo hace la sabiduría.

25. — Finalmente, la sabiduría se distingue del don de ciencia en que éste fundamenta su juicio resolutivo y científico en el conocimiento de las causas creadas e inferiores, y no en las supremas (Cf. 2-2, 9, 2; 45, 2, ad 3; III Sent., 35, 1, 3).

OBJECIÓN. — Como el don de ciencia es la ciencia de los santos y sólo es propia de los que se hallan en estado de gracia, procediendo de la unión con Dios por la caridad, resulta difícil comprender que la sabiduría juzgue por las causas supremas, apoyándose en esa unión con Dios, y que no ocurra lo mismo con la ciencia, que se apoya en la misma unión.

26. — RESPUESTA. — Aunque la fe recae principalmente sobre el conocimiento de Dios, de un modo secundario se extiende a muchas cosas creadas, y uno de esos conocimientos puede ser causa de otros; más aún, la misma fe y su ejercicio es algo temporal y creado.

Luego de la fe nace, primeramente, el amor de unión con Dios, y, secundariamente, el amor al prójimo y a las cosas creadas, en cuanto que son algo de Dios. De aquí que el alma, unida con Dios por el amor, se deje conducir fácilmente por el Espíritu Santo, tanto para entender y juzgar las cosas divinas como las realidades creadas. De las primeras juzga el alma a través del afecto y unión que íntimamente experimenta; de las segundas juzga también por la experiencia que tiene de las mismas, fundándose esta experiencia, o en el afecto que ordena el amor de las creaturas a Dios, o en el mismo acto de fe o de las virtudes, o también en el mismo modo de tender a Dios por remoción de lo creado. Y todo esto no puede hacerse, ni siquiera concebirse, sin distinguir entre las creaturas y Dios. En todo esto se ve cómo por razones creadas puede

juzgarse tanto de las creaturas como del mismo Dios; el don de ciencia, en efecto, alcanza—por razones creadas—a la causa suprema y a las mismas cosas creadas.

27. — Por consiguiente, en la unión por la gracia y la caridad se funda el doble conocimiento y juicio de las realidades divinas: tanto por la causa primera, a la cual se une inmediatamente por la caridad, como por las causas humanas y creadas, a las que se une secundariamente, contribuyendo también al conocimiento de la causa primera. El primer modo es propio de la ciencia suprema o sabiduría; el segundo constituye un saber inferior y ordinario, que es la ciencia. Pero uno y otro suponen la unión del hombre con Dios por afecto de caridad y, también, aunque de modo secundario, con el prójimo y las creaturas por la misma caridad. Por medio de aquél, el Espíritu Santo mueve al hombre a entender y juzgar las realidades divinas; por el segundo, a juzgar las creadas.

Una justificación de esta distinción entre los dones de ciencia y de sabiduría la hallamos en multitud de pasajes de la Sagrada Escritura. Cuando los Apóstoles preguntaron a su Maestro cuál era la causa de la ceguera en el ciego de nacimiento, ellos intentaban conocerla según las causas inferiores y creadas, es decir, por los pecados, que son la causa del castigo: "Maestro, ¿qué pecados son la causa de que éste haya nacido ciego: los suyos, o los de sus padres?" (JOAN., IX, 2.) El Señor, en cambio, determinando la causa suprema (sabiduría), da la razón de esa ceguera, que es la misma gloria divina: "No es por culpa de éste ni de sus padres, sino para que las obras de Dios resplandezcan en él" (Ibíd., 3).

También el Profeta juzgaba de las maravillas de Dios por el don de sabiduría, cuando decía: "Como yo no entiendo de literatura (sabiduría mundana), me internaré en la consideración de las obras del Señor: de sola tu justicia, oh Señor, haré yo memoria. Tú, oh Señor, fuiste mi maestro desde mi tierna edad, y yo publicaré tus maravillas (que he experimentado) hasta ahora" (Salmo LXX, 15-17). Así, pues, sin conocimientos humanos, el alma se introduce en la consideración de las obras de Dios y hace memoria de sola su justicia, para que sea enseñada por Dios desde su misma juventud, porque "su unción nos enseña todas las cosas". Internándose en la consideración de las obras de Dios y su justicia (causas supremas altísimas), comprende el Profeta las maravillas de Dios, que proclama, y esto corresponde a la sabiduría. Mas por el don de ciencia el mismo profeta da razón de la condenación de algunos por las causas inferiores, que son sus propios pecados: "Oh, y cómo fueron reducidos a tal desolación. De repente fenecieron; perecieron de este modo por su maldad" (Salmo LXXII, 19). Y así se encuentran muchos ejemplos en la Sagrada Escritura explicando diversas verdades: unas veces, por el don de sabiduría; otras, por el de ciencia.

El que llegue a penetrar esas diversas proposiciones causales en la Escritura, progresará mucho en los dones de sabiduría y de ciencia.

28. — Por último, el don de sabiduría se distingue del don de consejo.

porque, si bien la sabiduría es orientadora de todos nuestros actos, que deben regirse por las reglas eternas que la sabiduría considera, como enseña Santo Tomás (2-2, 45, 5), necesita, sin embargo, del don de consejo correspondiente a la prudencia, que dirige las virtudes morales.

La virtud de la prudencia se distingue de la virtud de la sabiduría en que la prudencia dirige por reglas humanas los actos que se realizan en particular *(hic et nunc)*, mientras que la sabiduría no regula inmediatamente nuestros actos, sino que considera las causas supremas y principios universales de que proceden aquellas reglas y acciones. Una relación análoga a ésta la hallamos también entre el don de consejo y el de sabiduría. El primero dirige de modo inmediato todas nuestras acciones para que, movidos por el Espíritu Santo, elijamos con rectitud y acierto y hallemos los medios adecuados para la acción en los casos dudosos, como dice el libro primero de los Macabeos: "El buen consejo cayó sobre ellos" *(I Mac.*, IV). Pero el don de sabiduría no dirige inmediatamente nuestras acciones, sino que nos hace contemplar las realidades divinas, no sólo en su naturaleza propia, sino también como regla suprema y eminente de toda nuestra actividad, aunque no es regla inmediata, puesto que nuestras operaciones han de ser reguladas por normas humanas.

39. — OBJECIÓN. — Es imposible que el don de sabiduría—en el que uno se ha ejercitado por mucho tiempo—se extinga y cese completamente por un solo pecado mortal. Podrá, pues, permanecer en quien no tiene caridad, y su razón formal no será, por consiguiente, ese conocimiento afectivo fundado en la unión de caridad.

Y parece claro que no se destruye por el pecado mortal considerando que el don de sabiduría se ejerce por medio de ideas que representan los objetos bajo la iluminación de esa luz que llamamos sabiduría; ideas, representaciones y luz que no se destruyen por el pecado mortal, porque éste sólo es una aversión moral de la voluntad, y de ninguna manera una destrucción de las especies intelectuales. Luego las ideas permanecen ordenadas como antes, y, por tanto, la misma sabiduría.

30. — CONFIRMACIÓN. — Un hombre, después de haber pecado mortalmente, produce actos de sabiduría: entiende, discurre y juzga de las realidades divinas como antes. Luego el don de sabiduría permanece en el pecador.

Pudiera replicarse, con Santo Tomás (2-2, 8, 5), que no cualquier ilustración de la inteligencia constituye el don de sabiduría, sino sólo aquella que incluye una recta valoración del último fin, y que ésta sólo se da en quien se halla en estado de gracia. Pero esta valoración, o es especulativa, o práctica.

La primera (especulativa) permanece en el pecador, que aún puede juzgar perfectamente del último fin en un terreno especulativo. La segunda es propia de la prudencia, que dirige prácticamente nuestra actividad. De no ser así, tendríamos que la sabiduría es primaria y directamente práctica, y se confundiría con el don de consejo.

31. — SEGUNDA CONFIRMACIÓN. — El don de sabiduría conoce las verdades, o con discurso, o sin él. En el primer caso, se apoya en el trabajo y ra-

ciocinio propios, y puede permanecer en el pecador, desposeído del estado de gracia, como permanece el hábito de la teología, porque el pecado ni impide ni destruye el discurso. Si, por el contrario, conoce esas verdades sin discurso, no se distinguiría del don de entendimiento, que las penetra de un modo simple y sin discurso. Un proceso científico sin discurso no se acomoda a la capacidad intelectual del hombre, ni se encuentra testificado por la experiencia.

32. — RESPUESTA. — Es certísimo que, cesando la gracia por el pecado mortal, cesa también la sabiduría como don del Espíritu Santo: "No entrará en el alma maligna la sabiduría, ni habitará en el cuerpo sometido al pecado; porque el Espíritu Santo, que la enseña, huye de las ficciones y se aparta de los pensamientos desatinados, y se ofenderá de la iniquidad que sobrevenga" (*Sap.*, I, 4, 5). Luego la sabiduría no habita ni permanece allí donde *sobreviene la iniquidad*, y desaparece del pensamiento la moción del Espíritu Santo, que huye de las ficciones. Y como esto no puede entenderse de la sabiduría que se adquiere por el estudio—la cual permanece sin la gracia—, ni de aquella otra sabiduría que es gracia gratis dada o profecía—que puede subsistir con el pecado—, resulta que lo dicho sólo ha de entenderse del don de sabiduría.

Quitada la caridad, permanecen, sin duda, las ideas que servían al don de sabiduría, pero no siguen sujetas al instinto y moción del Espíritu Santo como antes, dejando de estar al servicio de este gusto interno y experiencia que saborea la suavidad del Señor. Las ideas siguen sirviendo a la fe o a la sabiduría adquirida que el sujeto tuviera, o a cualquier otra ilustración interior. Pero aquella ordenación de las ideas y representaciones que realiza el don de sabiduría, y la moción del Espíritu Santo, haciendo al alma gustar y experimentar afectivamente a Dios, es arrebatada por los pensamientos desatinados y destruída por la iniquidad, como se dice en las palabras antes citadas de la Sabiduría, y ya no gusta aquellas ideas ni experimenta la suavidad del Señor por el afecto. ¿Y qué son esos pensamientos desatinados que tiene el pecador, sino los movimientos brutales que le hacen como *caballo o mulo que no tiene inteligencia* y que, *estando en el honor, no entendió y se ha hecho semejante a los animales sin razón?* Y si el hombre tiene pensamientos desatinados, sin inteligencia, ¿qué extraño es que tenga ideas sin sabiduría ni orden? Y aunque el pecado consiste solamente en la aversión moral por la que el hombre se aparta de su último fin, tiene, sin embargo, algunos efectos físicos: destierra la gracia, destruye la caridad, hiere el mismo entendimiento, ahuyenta al Espíritu Santo e impide su trato amistoso.

33. — RESPUESTA A LA PRIMERA CONFIRMACIÓN (Cf. núm. 30.). — El que después de haber pecado discurre y juzga de las realidades divinas como antes, no hace esto por el don de sabiduría, sino por la sabiduría adquirida, virtud puramente intelectual, o por alguna ilustración—gracia gratis dada—, o solamente por cierto recuerdo de los actos pasados, cuya representación permanece en la memoria de la misma manera que el pecador recuerda también las obras buenas que hizo.

Pero es imposible que contemple y juzgue las realidades divinas en virtud

de una experiencia íntima y sabrosa de las mismas, porque esa suavidad interna, esa paz que supera todo sentido, esa embriaguez del Espíritu Santo y tacto de unión divina sólo la conocen quienes la reciben. Y cesando la experiencia afectiva de la unión divina, cesa también la moción del Espíritu Santo que nos hace entender y juzgar las verdades divinas de un modo experimental y afectivo; cesa, por tanto, el don de sabiduría, aunque subsistan las imágenes que utilizaba. De la misma manera que es destruída y aniquilada la fe por el pecado de infidelidad, y aún subsisten las ideas que aquélla utilizaba y también el recuerdo de los actos de fe que hacía, recuerdo que ya no procede de una fe sobrenatural, sino adquirida: un simple recuerdo natural.

34. — Y, siguiendo en la misma analogía, así como la fe es destruída por un solo acto de infidelidad, siendo el pecador, desde ese momento, incapaz de producir nuevos actos de verdadera fe sobrenatural—aunque parezca que se cree como antes—, así también un solo pecado mortal destruye el don de sabiduría y, en adelante, aunque el hombre discurra y conozca por actos que exteriormente se asemejen a los de la sabiduría, ya no son actos del don, sino adquiridos mediante el estudio o por una sabiduría que es gracia gratis dada y que se ordena a la instrucción de los demás, pero no aquella unión experimental íntima. San Pablo habla de este carisma de sabiduría en su primera carta a los Corintios: "A uno se da por el Espíritu palabra de sabiduría, a otro palabra de ciencia en el mismo Espíritu." Y Santo Tomás reconoce que esta alta sabiduría dada para la instrucción de los demás no se da en todos los que se hallan en estado de gracia (2-2, 45, 5); y, por otra parte, esas mismas gracias gratis dadas pueden darse en los pecadores. Por último, subsisten aún en el pecador ciertos vestigios de sabiduría por el recuerdo de conocimientos pasados, no por el gusto y experiencia íntima. Por esta razón, no puede deducirse de aquí que los que sienten este acto del don de sabiduría conozcan con evidencia estar en gracia, pues no conocen con seguridad si esa moción procede del Espíritu Santo que habita en ellos, aunque puedan conjeturarlo con mucha probabilidad.

35. — RESPUESTA A LA SEGUNDA CONFIRMACIÓN (Cf. núm. 31). — Podemos aplicar al don de sabiduría lo que Santo Tomás enseña del don de ciencia (2-2, 9, 1 ad 1). "La ciencia divina—dice—no es discursiva o raciocinativa, sino simple y absoluta. Semejante a ella es la ciencia que da el don del Espíritu Santo, que no es más que una participación de la misma."

Al admitir que los dones de ciencia y sabiduría no son discursivos, no se perjudica la diferenciación establecida ya entre la sabiduría y el entendimiento. El *entendimiento* no es discursivo, ni por parte del objeto material, ni del sujeto que conoce, ni del modo o formalidad bajo la cual se conoce. Penetra los mismos principios y los aprehende por el simple conocimiento de los términos. Luego las cosas conocidas por él no son objeto de discurso, ni es raciocinativo en cuanto al modo de conocerlas.

Por el contrario, *la ciencia* y *la sabiduría* proceden de un modo resolutivo o raciocinativo, al menos en cuanto al objeto conocido (objeto material), puesto

que arranca del conocimiento de las causas—supremas en la sabiduría e inferiores en la ciencia—, y por ellas dan razón de las verdades aprehendidas. En cambio, si consideramos el modo de conocer esas mismas causas, debemos decir que no son discursivos. De la misma manera, los ángeles tienen toda la plenitud de la ciencia resolutiva y, desde este punto de vista de su conocimiento causal, su ciencia es discursiva. Pero, considerado su modo de conocer, ellos no formulan un juicio discursivo, sino que conocen la causa y el efecto en un acto único.

36. — Pero aunque los dones de ciencia y sabiduría no sean discursivos, pueden, sin embargo, admitir discurso por razón de nuestra imperfección en esta vida, a la que los dones se acomodan.

Santo Tomás dice, es verdad, que el don de ciencia se asemeja a la ciencia divina en el hecho de ser simple y no discursiva. Lo cual debe entenderse en cuanto que de suyo y por su razón formal, no es discursivo, aunque por razón de la imperfección del sujeto pueda serlo. Esto mismo viene a decir Santo Tomás hablando de la ciencia infusa del alma de Cristo (III, XI, 3), que pudo darse con discurso o sin él; y Cristo, de hecho, la usó algunas veces con discurso, como cuando preguntó a Pedro a quién debían exigir el tributo los reyes de la tierra, si a sus hijos o a los extranjeros. Y habiendo contestado Pedro que a los extranjeros, contestó Jesús de modo discursivo: "Luego los hijos son libres."

Es evidente que la ciencia infusa, como participación que es de la ciencia divina, no es discursiva. Bajo la ciencia infusa se comprende también el don de sabiduría, porque la ciencia infusa puede extenderse a todo lo que pueda conocerse fuera del Verbo. Por tanto, aunque por su misma razón formal corresponda a los dones de sabiduría y de ciencia entender sin discurso, conviene admitir que accidentalmente, por la imperfección del sujeto que recibe la luz de la sabiduría, puedan usar el modo discursivo.

2.° — A qué materias se extiende el don de sabiduría

37. — Mucho se esfuerza Suárez por resolver esta cuestión (5). Para él, el don de sabiduría, o sólo versa acerca de las conclusiones deducidas de los principios de fe; cuanto que la fe da los principios y la sabiduría saca las conclusiones; o acerca de los mismos dogmas de fe y, sobre todo, de los que se refieren a Dios, con lo cual la sabiduría viene a equipararse a la fe misma.

38. — En una u otra hipótesis, encuentra grandes dificultades.

En la primera, porque entonces la diferencia entre el don de sabiduría y el hábito de la teología sería sólo accidental, por la causa extrínseca, de ningún modo sustancial y específico, pues se fundaría tal diferencia sólo en que la sabiduría es infusa y la teología es una ciencia adquirida.

(5) *Op. cit.*, lib. II, cap. XVIII, núm. 5 et seq.

En la segunda hipótesis, desaparece totalmente la distinción entre sabiduría y fe, pues lo mismo que la fe, el don de sabiduría tendría por objeto asentir a las verdades divinas, creyendo sin evidencia. En cuanto a la diferencia establecida por Cayetano entre asentir y juzgar, Suárez la rechaza como ininteligible.

39. — La opinión de Suárez (6) es que la sabiduría y la fe convienen en cuanto al asentimiento y al juicio, y se diferencian en que la fe juzga simplemente que lo revelado es verdadero por haber sido revelado; mientras que la sabiduría no juzga si la cosa revelada es verdadera o falsa, sino de las cosas divinas en cuanto son objeto de amor y de fe. Y a la *objeción* de que también la fe juzga de los misterios sobrenaturales como convenientes y dignos de crédito, *responde* Suárez que eso no corresponde directamente a la fe; la fe, ante todo, cree porque lo ha revelado Dios. La sabiduría juzga penetrando la razón de conveniencia, amabilidad y diversas propiedades de las cosas de fe y de sus efectos; y este juicio se hace por cierta connaturalidad de amor que el don ya supone, y procede de la experiencia de las realidades divinas, porque el amor hace considerar con más fuerza y mayor atención lo que se ama, y se complace más fácilmente en ello.

Así distingue Suárez el acto de la sabiduría del acto de la fe: la sabiduría no es creencia de la verdad, sino que la supone, y consiste en una ciencia o conocimiento experimental de la verdad que se cree.

40. — Es necesario decir, sin embargo, que el don de sabiduría juzga de todas las cosas que caen bajo la fe. Aquellas palabras del Apóstol: "El hombre espiritual juzga de todas las cosas", Santo Tomás las entiende del don de sabiduría, por el que el Espíritu Santo conduce al hombre y lo espiritualiza (Cf. 2-2, 45, 1; III Sent., 36, 1, 1). Santo Tomás opina que la sabiduría versa sobre las mismas verdades que la fe, alcanzando cierta contemplación explícita de los mismos artículos que la fe propone de un modo velado. Por eso concluye, en el comentario a las Sentencias, que "este don [sabiduría] versa principalmente sobre las cosas divinas, pudiendo por ellas juzgar de todas las demás" (III Sent., 36, 2). Y en la *Suma* dice que la sabiduría se extiende a las cosas divinas y humanas, siendo especulativa y práctica (2-2, 45, 3). En resumen: según Santo Tomás, el don de sabiduría juzga de todas las cosas, divinas o humanas, aunque principalmente de las divinas, y, de esta manera, versa acerca de todas las cosas a las que se extiende la fe y la teología.

41. — Y todo esto, fundándose en la razón formal de este don y en su semejanza con la virtud de la sabiduría. Pues la razón formal del don de sabiduría es juzgar por la causa suprema y altísima que es Dios, conocido por cierta unión experimental y afectiva y por un gusto interior. Esa misma razón formal propia del entendimiento de las cosas divinas y misterios sobrenaturales, la hallamos también en el de las cosas creadas, pues Dios es su causa, y acerca de las mismas nos habla también la fe. Y ese conocimiento produce

(6) *Ibid.*, núm. 16.

un amor de caridad que no sólo nos une con Dios, sino también con las creaturas por Dios, que nos permite juzgar de Dios en esta vida por vía de remoción, abstrayendo de El cualquier imperfección creada propia de las creaturas, y haciéndonos distinguir entre ellas y Dios.

Luego el don de sabiduría debe referirse no sólo a las realidades divinas, sino también a las creaturas en cuanto comprendidas bajo la misma razón formal y en la relación que con aquéllas mantienen.

A esta misma conclusión se llega fundándose en la semejanza existente entre el don de sabiduría y la virtud del mismo nombre.

La virtud de la sabiduría deduce sus conclusiones de las causas supremas, reflexionando sobre sí misma para juzgar y defender sus principios. Igualmente, el don de sabiduría, que tiene por principios las verdades de fe, no sólo debe tener por objeto las conclusiones y las verdades creadas, sino que debe también defender los mismos fundamentos de la fe, volviendo sobre ellos y juzgando de ese modo de los dogmas.

42. — De lo dicho no se sigue que el don de sabiduría se identifique substáncial y específicamente con el hábito (adquirido) de la teología, como Suárez pretende, ni que su diferencia se refiera sólo al modo de adquisición en cuanto que nuestra teología es adquirida por esfuerzo humano, y la sabiduría por el instinto del Espíritu Santo.

El don de sabiduría no es ni puede ser una teología especulativa infundida accidentalmente y de la misma naturaleza específica que la que en esta vida aprendemos con esfuerzo y laboriosidad, sino que es una sabiduría mística y afectiva, que juzga de las realidades divinas por experiencia íntima y gusto interno de las mismas.

Santo Tomás (2-2, 45, 2) no distingue la sabiduría, virtud intelectual como la teología, de la sabiduría don, por razón de la causa eficiente extrínseca, siendo la una infusa y la otra adquirida por nuestra investigación y trabajo; esto no puede fundamentar una distinción específica en los hábitos, de tal suerte que uno sea virtud y el otro don. Y, en esta hipótesis, sólo se daría entre ellos la misma distinción que existe entre una virtud adquirida y la misma virtud infusa. Para distinguir nuestra teología del don de sabiduría, es preciso buscar un fundamento más sólido, considerando que la teología mira a las verdades como virtualmente reveladas, deducidas de los principios de la fe mediante un proceso metafísico y esencial u ontológico. Usa con frecuencia premisas de orden natural sacadas de la filosofía o de la metafísica, y sólo se esfuerza en juzgar y aprehender verdades según la naturaleza de los objetos, y, por tanto, puede hallarse lo mismo en un justo que en un pecador.

Por el contrario, el objeto del don de sabiduría no es la revelación virtual deducida por un proceso metafísico, sino lo que se percibe experimentalmente por el afecto y lo que puede conocerse y juzgarse por experiencia y gusto interno. Por esto se llama a esta ciencia "ciencia de los santos", porque sólo se da en quien la recibe de Dios. Sabiduría que ni se da ni puede jamás existir en el pecador. Y, así, no sólo es infusa como lo son las virtudes infusas, por

razón del objeto sobrenatural sobre que versan, sino también por razón del afecto *experimental* sobrenatural en que se fundan y en las mociones e instintos del Espíritu Santo que conducen al alma a juzgar de las realidades divinas mediante la unión y experiencia interna.

43. — Ni podemos decir con Suárez que el don de sabiduría tiene por función exclusiva juzgar las verdades divinas en cuanto convenientes y dignas de crédito. Esto, es verdad, lo hace la sabiduría, pero parece ser más propio del juicio práctico (que juzga de las realidades divinas como dignas de ser amadas), conocimiento que regula el mismo afecto piadoso precedente a la fe.

La sabiduría, por el contrario, es eminentemente contemplativa. "Todos nosotros—dice el Apóstol—, contemplando a cara descubierta, como en un espejo, la gloria del Señor, somos transformados de claridad en claridad" (*II* Cor., III, 18). Por la transformación y unión del alma con Dios y por la experiencia de las realidades divinas, el alma es conducida por el Espíritu del Señor de claridad en claridad, hasta la contemplación de su misma gloria, pues "no conociendo literatura [ciencias humanas], me internié en la consideración de las obras del Señor, y sólo me acordé de su justicia" (Salmo LXXXIII).

¿Consistirá esta sabiduría únicamente en conocer que las cosas divinas son dignas de crédito y de amor, o no será más bien un adentrarse en esas mismas verdades divinas y alimentarse y saciarse con el *manjar del trigo?* Decía Jesús a sus discípulos: "El que haga la voluntad del que me ha enviado, conocerá si mi doctrina es de Dios." Mediante la caridad divina que llena la voluntad del hombre, se llega a conocer y comprobar que la doctrina de Cristo es divina y verdadera, y no solamente digna de ser creída y amada. La experiencia de las realidades divinas no sólo manifiesta la credibilidad y amabilidad de esta doctrina, sino también su misma divinidad.

44. — OBJECIÓN. — La sabiduría juzga de verdades deducidas de ciertos principios; no tiene, por tanto, como objeto, las mismas verdades divinas en sí, que son los principios de la fe; luego se refiere solamente a las verdades virtualmente reveladas, como hace nuestra teología, y, por consiguiente, no todas las verdades divinas son objeto de la sabiduría.

En efecto, el juicio de sabiduría no es simple, sino resolutivo, fundado en el conocimiento de las causas supremas; luego tiene que proceder de ciertos principios.

Por otra parte, las causas supremas por las que juzga la sabiduría son las cosas divinas (formalmente reveladas); luego no las juzga ni las tiene como objeto, sino como causas o principios.

45 (46). — RESPUESTA. — Este argumento tiene tanta eficacia contra la virtud de la sabiduría como contra la teología adquirida.

La sabiduría, de tal modo se funda en los principios, que vuelve sobre los mismos, no para probarlos, sino para explicarlos y defenderlos de los argumentos contrarios.

Y la teología tiene por objeto las cosas divinas, y, partiendo de ciertas verdades, prueba otras, las explica y las defiende. La sabiduría, por ejemplo,

no llega a demostrar los misterios de la Trinidad, de la Encarnación, de la Eucaristía, etc., que mira como primeros principios, sino que los explica y defiende contra los errores. Pero sí demuestra la existencia misma de ciertos atributos de Dios, como cuando deduce la eternidad de la inmutabilidad; la ciencia, de la inmaterialidad; la voluntad, del entendimiento, etc.

46 (47). — El que todas esas verdades y atributos sean divinos y pertenezcan al objeto primario de la fe, no obsta para que puedan ser demostrados por la sabiduría, a pesar de aquel aserto de que ninguna ciencia puede probar su objeto primario. No hay ninguna dificultad en admitir que verdades pertenecientes a la fe pueden ser demostradas y explicadas por deducción de otras verdades y principios de fe, como hace el Apóstol al probar nuestra resurrección por la Resurrección de Cristo (*I Cor.*, XV), y, sin embargo, una y otra verdad pertenecen inmediatamente a la fe.

En el mismo objeto primario de la fe, que es Dios, no hay inconveniente en que una verdad se pruebe por otra, aunque ambas sean inmediatamente de fe; así, de la unidad de Dios se deduce que el Hijo debe ser consubstancial y de la misma naturaleza que el Padre, para que no haya división en la naturaleza divina; de su infinitud se deduce que es omnipotente; y de su entendimiento, su voluntad, aunque todas esas verdades pertenezcan al objeto primario de la fe, que es Dios. Son, sin embargo, verdades ligadas entre sí, pudiendo inferirse y explicarse recíprocamente, de la misma manera que por un milagro o un misterio explicamos otro; por ejemplo: el misterio de la Resurrección de Cristo saliendo de un sepulcro cerrado, nos hace comprender el misterio de su nacimiento sin detrimento en la virginidad de la Madre.

No hay inconveniente, pues, en que dentro del mismo objeto primario se encuentren varias verdades y razones que se deduzcan unas de otras, o, por lo menos, se expliquen o aclaren recíprocamente.

De la misma manera, un principio se prueba por otro, no por demostración *a priori* y por un medio intrínseco, pues los principios son proposiciones evidentes y carecen de medio de demostración, sino por un medio extrínseco, por un principio semejante o por un ejemplo. También cuando en una misma naturaleza o esencia se hallan varias formalidades inadecuadas o incompletas, pero relacionadas entre sí, se pueden inferir unas de otras, aunque concurran todas a integrar una misma esencia; como si, por ejemplo, se dedujera que el alma es espiritual e inmortal porque es racional.

De ese modo, la sabiduría vuelve sobre sus mismos principios, no para demostrarnos por un medio o por principios intrínsecos como se prueban las conclusiones, sino explicándolos por otros principios que hacen de medios extrínsecos, o por semejanzas, o infiriendo una razón inadecuada de otra de la misma naturaleza.

47 (45). — SEGUNDA OBJECIÓN. — El don de sabiduría permanece en el cielo, y allí no se puede juzgar de las cosas divinas, ni para defenderlas, ni para reflexionar sobre ellas, porque allí esas realidades divinas se conocen

por la visión beatífica; y como son conocidas y vistas con toda claridad, el don de sabiduría no podrá actuar sobre las mismas para juzgarlas o defenderlas.

48. — RESPUESTA. — En el cielo conocemos a Dios y las realidades divinas no sólo en el Verbo, por *conocimiento matutino*, sino también por efecto e iluminaciones fuera del Verbo, es decir, por *conocimiento vespertino*.

El bienaventurado no pierde el conocimiento propio y normal de las cosas en sí mismas, y recibe siempre nuevas ilustraciones sobre los misterios divinos. De la misma manera, los ángeles superiores iluminan y enseñan a los inferiores, pero no les iluminan con una nueva luz de visión beatífica, pues no puede crecer, siendo, como es, eterna e inmutable. Son iluminados, por tanto, acerca de los misterios divinos, fuera del Verbo, por los efectos externos.

De esta manera, el don de sabiduría en los bienaventurados juzga también de las realidades divinas por sus efectos, pudiendo reflejarse sobre ellas y defenderlas, dada la connaturalidad y visión de las mismas, como ocurre en esta vida, sin que por ello llegue a actuar sobre la misma visión beatífica (Nota O).

II. — DON DE CIENCIA

Distinción entre el don de ciencia y las otras virtudes y dones

49. — Acerca de este don pueden plantearse los mismos problemas que hemos estudiado en los dones de entendimiento y sabiduría:

1) Su naturaleza y razón formal.
2) Su distinción de los otros dones y su acto propio.
3) Extensión de su objeto.

50 1.° — *Razón formal.* — Podemos conocer la naturaleza del don de ciencia, como de los otros dones, por comparación y semejanza con la virtud del mismo nombre.

La virtud de ciencia es un hábito que juzga con evidencia las verdades cognoscibles por sus causas o efectos, y este concepto abarca la ciencia en toda su amplitud, bien sea que proceda en sus raciocinios de las causas a los efectos *(ciencia propter quid, a priori)*, o bien de los efectos a las causas *(ciencia quia)*. Advirtiendo que cuando ese juicio se hace por causas inferiores y creadas, se llama ciencia: cuando se alcanza por las causas supremas, constituye la ciencia suma o sabiduría, según aquello de San Agustín: "La sabiduría se atribuye a las cosas divinas y eternas; la ciencia, a las cosas humanas y temporales" (7). Y esto, no sólo se refiere al objeto material o cosa conocida, sino también a la misma razón formal de entender, como advierte Santo Tomás (2-2, 92, ad 3). No hay inconveniente en que sobre unas mismas materias la sabiduría descienda desde las mismas causas supremas hasta las realidades in-

(7) *De Trinitat.* l.l. XIII, cap. XIX

feriores, ni en que la ciencia ascienda de la consideración de los efectos y causas inferiores hasta el mismo Dios, como lo hace la filosofía natural.

51. — En esto se funda la distinción entre el don de ciencia y el de sabiduría; pues, como dice San Agustín, "según la distinción dada por el mismo Apóstol—a uno se da palabra de sabiduría y a otro palabra de ciencia—, debe dividirse esta definición en el sentido de que a la ciencia de las cosas divinas se llame sabiduría, mientras que al conocimiento de las cosas humanas se llame ciencia" (8). Y así como la virtud de la sabiduría se distingue de la virtud de la ciencia por su diversa razón formal—puesto que, para conocer, una procede por las causas próximas e inferiores, y la otra por las supremas—, así también debemos distinguir el don de sabiduría del don de ciencia, suponiendo que uno y otro formulen un juicio siguiendo un proceso científico y resolutivo.

52. — DIFICULTADES. — ¿Cómo puede el don de ciencia conocer esas causas creadas e inferiores por las que juzga de las verdades? Es evidente que las conoce de un modo sobrenatural, puesto que es un don del Espíritu Santo y procede de una moción e instinto sobrenatural; por lo cual es superior a las mismas virtudes infusas. Ahora bien; la luz sobrenatural por la que se conocen esas causas, o es solamente la fe con que se creen, o alguna experiencia afectiva como la que hace al don de sabiduría gustar y palpar las realidades divinas, o una luz infusa especial por la que se conocen esas verdades, como en la ciencia infusa del alma de Cristo.

La fe no basta, porque por ella el don de ciencia sólo tendería a las verdades virtualmente reveladas en el contenido de la fe y deducidas de la misma por un proceso científico, que es lo propio de nuestra teología. En este caso, el don de ciencia sólo se diferenciaría de la teología en que aquél es infuso y ésta adquirida por el estudio. Y cualquiera que se hallase en estado de gracia sería, por eso mismo, teólogo, porque tendría el don de ciencia que conoce por la misma luz de la teología.

En cuanto a la luz procedente de *una experiencia afectiva*, como la que ilumina al don de sabiduría, no puede darse en el don de ciencia, pues el gusto y experiencia de las cosas creadas es de orden natural, incompatible con un don sobrenatural.

53. — Suárez cree—conforme con lo que dijo hablando del don de sabiduría—que el don de ciencia no juzga sobre la naturaleza de las cosas reveladas por la fe, sino más bien su conveniencia respecto de Dios, de nosotros y de la misma fe, juzgándolas dignas de ser creídas y amadas.

No se comprende cómo pueda Suárez distinguir el don de sabiduría del don de ciencia, pues lo mismo que ahora dice del don de ciencia lo dijo respecto al don de sabiduría. ¿Qué diferencia existe entre la sabiduría y la ciencia cuando ambas juzgan, no de la naturaleza de la cosa revelada, sino de su conveniencia respecto de Dios o de nosotros, como dignas de fe y de amor? Podría acaso decir que la sabiduría juzga de las cosas divinas por las causas

(8) *De Trinitate*, lib. XIV, cap. I

superiores e increadas; en cambio, la ciencia juzga de lo mismo mediante las causas inferiores y creadas. Esto, sin duda alguna, es verdad, pero no resuelve el problema; queda siempre por explicar el modo como conocemos y nos unimos de un modo sobrenatural a las cosas creadas para por ellas poder juzgar; ni se comprende por qué no se penetra en la esencia misma de esas verdades y sólo juzgamos de su conveniencia extrínseca, como ya dijimos al hablar del don de sabiduría.

54. — Santo Tomás dice que, "aunque la fe recaiga sobre cosas divinas y eternas, sin embargo, esa misma fe es algo temporal en el alma del creyente. Por eso, creer lo que debemos creer, pertenece al don de ciencia, pero conocer esas cosas que se creen por cierta unión con las mismas, es algo propio del don de sabiduría" (2-2, 9, 2, ad 1).

La objeción a la que responde Santo Tomás está tomada de un texto de San Agustín, que dice: "La ciencia engendra la fe, la alimenta y la defiende." Y como la fe dice relación a las realidades divinas, también la dirá la ciencia.

Santo Tomás respondía a esta dificultad en las Sentencias diciendo que el conocimiento de las cosas divinas se alimenta y defiende incluso por las mismas cosas humanas, porque las realidades invisibles de Dios se nos manifiestan por medio de las creaturas (III Sent., 35, 2, 3, quaestiunc., 1, ad 1). Solución ésta que parece ampliar el conocimiento del don de ciencia a todas las realidades invisibles de Dios, conocidas a través de las humanas y creadas; por el contrario, en la solución dada en la *Suma* (2-2, 9, 2, ad 1) parece restringir su campo al mero conocimiento de la fe en cuando reside en el alma del creyente, sin referirse a su extensión por parte del objeto. Eso sería empequeñecer demasiado el objeto de la ciencia y reducirla a un acto reflejo, es decir, al conocimiento de la misma fe como algo temporal y creado en el alma creyente.

55. — No nos parece que Santo Tomás restrinja tanto la esfera del conocimiento del don de ciencia.

1.° Porque en el mismo artículo citado, y poco antes de las palabras mencionadas, se dice que "el don de ciencia versa acerca de las cosas humanas o creadas". Esto ya marca una mayor amplitud.

En esa misma cuestión enseña que "al don de ciencia corresponde en primer lugar el dolor de las faltas pasadas y, seguidamente, el consuelo que produce la recta ordenación de las creaturas al bien divino, mediante un recto juicio de ciencia (Ibid., art. 4). Esto, desde luego, es algo más que conocer la fe como algo temporal en el alma del que cree.

2.° Porque para conocer la fe actuándose y ejercitándose en el alma, no es necesario hallarse en estado de gracia y de caridad, porque la fe puede existir en el pecador. En cambio, el don de ciencia es inseparable de la gracia.

Por tanto, el don de ciencia no se limita al conocimiento de la fe como algo temporal en el alma fiel, sino que se extiende a toda cosa creada que pueda ser conocida por la fe. La expresión discutida de Santo Tomás viene sólo a responder al argumento contrario, empleando para ello las mismas palabras de aquél. Así demuestra cómo, aunque de la ciencia nazca una fe salu-

bérrima, todavía hay lugar para que proceda por causas creadas y humanas, puesto que la misma fe y el acto de creer, que son cosas temporales, pertenecen también al don de ciencia.

56. — SOLUCIÓN A LAS DIFICULTADES. — El don de ciencia pertenece a la ciencia mística y afectiva que la Escritura llama "espíritu de ciencia" y "ciencia de los santos", porque sólo se da en los que se hallan en estado de gracia. Por tanto, debe fundarse en una moción del Espíritu Santo que guía el entendimiento del hombre no sólo como una luz que extrínsecamente le manifieste la verdad, sino por una experiencia interna y connaturalidad afectiva y sobrenatural.

57. — A la objeción de que no puede darse esa experiencia y gusto sobrenatural de las cosas humanas, respondemos que la caridad, por la que nuestra alma se une a Dios, primeramente nos lleva a Él y a las realidades divinas, y, en segundo lugar, mediante el amor de Dios, a las creadas. Ese afecto que nos connaturaliza y nos une con Dios, nos da un gusto experimental de Dios que incluye al mismo tiempo un gusto y experiencia de las creaturas, haciéndonos formar un juicio recto de las mismas, que, por una parte, nos lleva a conocer su miseria, para que no nos apeguemos desordenadamente a ellas, y, por otra parte, nos mueve a amarlas con moderación, ordenándolas a Dios.

Así, el que preguntaba: "¿Queréis hacer experiencia de Cristo que habla por mi boca?" (*II Cor.*, XIII, 3), decía también a los fieles de Filipo: "Por su amor he querido perder todas las cosas y las miro como horrura para ganar a Cristo" (III, 8). Porque para tener unión perfecta con Dios y experiencia de su inmensa bondad, es necesario desligarse de las creaturas, conocer su vileza, su limitación y la amargura que acompaña su uso. Y así, la consideración de las mismas sirve también para unirnos con mayor firmeza a Dios, a quien conocemos por vía de remoción.

El Apóstol, que llegó a tener esa exacta valoración de las creaturas, escribía a los Romanos: "Estoy seguro que ni la muerte, ni la vida, ni los ángeles, ni los principados, ni las virtudes, ni lo presente, ni lo venidero, ni la fuerza, ni lo más alto, ni lo más profundo, ni otra creatura alguna podrá jamás separarnos del amor de Dios que se funda en Cristo Nuestro Señor" (VIII, 38-39).

Con estas palabras nos muestra el Apóstol la apreciación de las creaturas que nos hace tener la caridad de Dios, para que el apego o temor de las mismas no nos separe nunca del amor de Dios. Experiencia y valoración de las cosas creadas por la que, gustando de ellas sin apego, sin poner en ellas nuestro último fin, nos acercamos más a su Creador, haciéndonos comparar las creaturas con Dios y experimentar la gran amargura del alma que se separa de Él. "Reconoce y advierte qué cosa tan mala y amarga es haber abandonado al Señor tu Dios" (JER., II, 19). Y, según el profeta Oseas, el alma que se convierte a Dios, exclama: "Iré y volveré a mi primer esposo, pues me iba mejor entonces que ahora" (II, 7). Y Jeremías: "He aquí, oh Señor, que ya volvemos a Ti, porque Tú eres el Señor Dios nuestro. Verdaderamente, no eran más que embuste los collados y tantos montes; verdaderamente que en el Señor Dios

nuestro está la salud de Israel" (JER., III, 22-23). Tal es el conocimiento que produce el don de ciencia, al conducirnos a Dios.

58. — De lo dicho se infiere que, por virtud de la moción del Espíritu Santo y del afecto ordenado por Él, se nos da un juicio discretivo entre Dios y las creaturas, y una recta estimación de éstas, no sea que "se conviertan en odio y en lazo para los pies de los necios".

Esta justa valoración de lo creado es la ciencia de los santos, fundada en este gusto espiritual y afecto de caridad que pasa de Dios a las creaturas, ordenándolas a Él y formulando un juicio de ellas según sus propiedades; esto es, por las causas inferiores y creadas, distinguiéndose en esto de la sabiduría, que arranca de la causa suprema, uniéndose a ella por la caridad.

59 2.° — Por lo expuesto se puede determinar la *distinción entre el don de ciencia, la fe, el consejo y la ciencia adquirida*.

a) *De la fe* se distingue de la misma manera que dijimos al hablar de la sabiduría: 1) *A posteriori*, porque el don de ciencia, como el de sabiduría, puede darse sin la fe, en el cielo; y la fe sin el don de ciencia, en el alma del pecador. 2) *A priori*, por sus notas propias e intrínsecas, ya que el don de ciencia enjuicia las verdades de un modo resolutivo, razonando según las causas inferiores y creadas; la fe, en cambio, cree simplemente el testimonio extrínseco, sin investigar las causas. 3) La ciencia procede del afecto y amor de Dios en cuanto norma para apreciar con exactitud las creaturas y amarlas según el orden de caridad.

b) Del don de consejo se distingue el don de ciencia en que el juicio del don de ciencia no es solamente práctico, sino también especulativo y resolutivo en las causas, y no se ordena inmediata o exclusivamente a dirigir nuestra actividad, como la prudencia y el don de consejo.

c) Se distingue, por fin, de *la ciencia adquirida*, en que el don de ciencia es sobrenatural y se funda en una experiencia y gusto interno de las cosas espirituales; es ciencia afectiva y mística, no adquirida por el estudio o trabajo, ni se contenta con investigar la naturaleza de las cosas según la luz de la sola razón, sino que por el afecto experimenta las diferencias que existen entre las mismas y Dios.

60 3.° — Respecto *a la extensión de su objeto material*, advertimos que los dones de inteligencia, de sabiduría y de ciencia pueden versar sobre los mismos objetos materiales que la fe, diversificándose sólo por la razón o motivo formal.

La sabiduría, aunque se refiera principalmente a las realidades divinas, juzga también de las creadas y humanas (*el hombre espiritual juzga de todas las cosas*), haciéndolo por las causas altísimas, como enseña Santo Tomás (2-2, 45, 1).

La ciencia, aunque proceda por causas creadas, puede llegar hasta las mismas realidades divinas, de manera que los misterios invisibles de Dios los alcanza el entendimiento mediante las creaturas. Por esto dice Santo Tomás que "cuando el hombre conoce a Dios por las cosas creadas, ese conocimiento

es más propio de la ciencia que de la sabiduría, pues pertenece a la ciencia por su objeto formal y a la sabiduría por su objeto material. Por el contrario, juzgar de las cosas creadas según las causas divinas, es más propio de la sabiduría que de la ciencia (2-2, 9, 2, ad 3).

De esta manera, la ciencia puede llegar a tener contacto con las mismas realidades divinas, elevándose por encima de las creadas y estableciendo una comparación entre las creaturas y su Creador, como ya hemos visto. Y la sabiduría puede conocer las cosas humanas por la causa suprema que es Dios, descendiendo hasta las realidades inferiores.

Se ve, pues, que, conforme a la doctrina de Santo Tomás, el don de ciencia no se restringe al mero conocimiento de lo que hay de temporal y creado en el acto de fe.

El don de entendimiento puede conocer estas mismas cosas por un juicio simple, penetrando y aprehendiendo los términos, al menos por vía de remoción, y no juzgando resolutivamente por las causas, como se ha explicado ampliamente en el capítulo precedente.

NOTA O

EL DON DE SABIDURIA Y EL AMOR AFECTIVO

Extraño parece que Santo Tomás adapte el don de sabiduría a la virtud de la caridad, siendo aquél un don intelectivo que tiene por materia la misma de la fe, y la caridad una virtud afectiva, que tiene a la voluntad por asiento. La razón nos la da él mismo cuando escribe: "Saber las cosas creídas cuales son en sí mismas por cierta unión con ellas, pertenece al don de sabiduría; por lo cual, el don de sabiduría más corresponde a la caridad, que une con Dios la mente del hombre" (II-II, q. 9, a. II ad I). Y en otro lugar: "Esta compasividad o connaturalidad con las cosas divinas se hace por la caridad, que ciertamente es la que nos une con Dios" (II-II, q. 45, a. II).

Vamos, pues, a investigar cómo el don de sabiduría perfecciona la caridad, no intrínsecamente, sino por hacernos conocer experimentalmente nuestra unión con Dios. Para precisar bien las ideas, es preciso tomar las cosas desde su raíz, exponiendo someramente lo que es el amor, con una división científica del mismo calcada también en el Angélico Maestro, aunque parezca enteramente original.

a) CONCEPTO DEL AMOR Y SUS DIVISIONES. — El amor es una tendencia del apetito hacia un objeto que le es conveniente: una fuerza que arrastra al ser hacia otro ser en cuanto completivo del mismo: "una coadaptación del apetito o de la voluntad a algún bien", como escribe el Angélico (I-II, q. 26, a. I). Y puede ser ese bien actual o potencial: esto es, un bien ya existente, o simplemente que puede existir. Como puede ser también un bien real o aparente: un bien que perfecciona al sujeto en lo que tiene de esencial *(simpliciter)*, o sola-

mente bajo algún aspecto parcial *(secundum quid)*, que puede ser contrario al bien esencial del amante. De ahí que el amor es la expresión de la ley intrínseca por la cual todo ser tiende a su perfección, y el que es ya perfecto tiende a derramarse fuera de sí para aumentar el bien, según aquel antiguo aforismo: *Bonum est diffusivum sui;* "el bien tiende a derramarse". De este modo, el amor, que tiene por objeto el bien, es igualmente una manifestación de la bondad del sujeto, porque sólo el que es bueno puede tender a producir el bien, en sí mismo o en los demás, ya que esa tendencia a producir el bien no puede nacer sino del bien. El más bueno es el que más ama, si ama rectamente. Por eso, al decir que Dios es bien infinito, implícitamente decimos que es amor infinito, que "es el Amor", como dice el evangelista San Juan (I JOAN., IV, 16).

Con esta somera idea de lo que es el amor, pasemos a establecer sus principales divisiones.

Puesto que el amor es una tendencia, un movimiento, la primera división hemos de tomarla según el sentido de ese movimiento. Aunque siempre parte del sujeto y tiende a un objeto, puede terminar en ese mismo objeto, impulsando al amante hacia el amado para derramarse en él; o puede refluir sobre sí mismo para hacer suyo el bien que ama. Al primero podemos llamarle *alterivolencia;* y al segundo, *autovolencia*, que se suele decir *concupiscencia*. No es del todo exacto llamar al primero amor de *benevolencia*, como se suele, porque ese amor de benevolencia es sólo una especie de ese amor de alterivolencia, como vamos a ver.

Por razón del objeto, puede suceder que el ser amado carezca de un bien que debe tener y cuya carencia le tiene sumergido en la necesidad y en la miseria; y entonces se producirá el amor de *misericordia*, que tiende a remediar, a costa de su propio bien, la indigencia ajena. También puede suceder que el ser amado carezca de un bien que puede tener y le sería conveniente, pero no le es del todo necesario, pudiendo pasar sin él; y entonces es amor de simple *benevolencia*, pues se le desea aquel bien de que carece. Y puede ocurrir que el ser amado ya tenga todos los bienes que el amante le desea; y entonces será amor de *complacencia*, pues el amante se complace en que el amado posea aquellos bienes como si él mismo los poseyera. Así, por ejemplo, yo tengo tres amigos: el uno es un santo, y yo le amo con amor de complacencia, pues me complazco en su virtud; el

otro es bueno, más podía ser más perfecto, y yo le amo con amor de benevolencia, deseándole esa mayor perfección; mas el tercero se halla hundido en el pecado, que es la mayor miseria, y yo no puedo amarle sino con amor de misericordia, deseando sacarle de aquel estado lastimoso. Dios ama al pecador sólo con amor de misericordia, para sacarle de aquella gran miseria devolviéndole su gracia; al alma justificada la ama con amor de benevolencia, pues le desea la gloria; y aun con amor de complacencia, por verla ya en posesión de su gracia, que es el bien más grande que Dios mismo puede dar.

Por razón del sujeto amante, también podemos dividir en otros tres miembros el amor. Hay un amor *objetivo*, un amor *apreciativo* y un amor *afectivo*. Esta división nace de las distintas maneras de conocer al objeto que se ama, pues el conocimiento del bien es la causa sujetiva del amor.

El amor objetivo consiste en reconocer que el objeto es bueno y, como tal, merece amor, y se le desea todo el bien que le corresponde, pero sin relación inmediata con uno mismo. Procede de un conocimiento especulativo del objeto, que se considera bueno en sí mismo, y, más que amor, en lenguaje vulgar podríamos llamarle estimación. Así amamos a muchas personas de quienes tenemos noticia, pero sin conocerlas personalmente o conociéndolas sólo de vista y sin haberlas tratado.

Reflexionando luego sobre esto y poniendo en relación con nosotros a la persona que objetivamente amamos, podemos llegar a la conclusión de que es o puede ser un bien para nosotros, que nos conviene estar a bien con ella y no disgustarla; y este juicio práctico determina al apetito para que se incline hacia ella de un modo especial, poniendo los medios para darle gusto y no ofenderla. Y tanto más hace por ese fin, cuanto la considera mayor bien para sí mismo. Esto constituye el aprecio, el amor apreciativo, pues se ponderan como un precio de ese bien los otros bienes que estaríamos dispuestos a dar por él o los sacrificios que tuviéramos que hacer para no perderle. Es éste un amor calculador, reflexivo, más o menos egoísta, aun cuando sea fundamentalmente de alterivolencia.

Finalmente, llegamos a tratar íntimamente a esa persona, y entonces nuestro afecto tiende espontáneamente a ella, sin reflexión ni cálculo alguno, sólo por lo que el apetito experimenta. Si metemos un dulce en la boca y lo estamos paladeando, no necesitamos reflexión ni ar-

gumento alguno para mover al apetito a que se adhiera a él. Es un conocimiento experimental, que pone al apetito en contacto con su bien, y él se mueve instintivamente, sin que nadie le acucie ni le impere. Por eso le llamamos amor afectivo, porque naturalmente parte del afecto, sin ningún acicate más que el del objeto mismo; y no necesita que nadie se lo presente, porque ya sabe lo que es por experiencia. Para este amor afectivo es para el que comúnmente se reserva el nombre de amor, sin cualificativo alguno.

Un ejemplo nos pondrá de manifiesto estas tres maneras de amor. A un hombre le hablan de una joven de excelentes cualidades: noble, hermosa, buena, discreta, rica. Por eso que le han dicho de ella, comienza ya a estimarla, la quiere bien, le desea que encuentre un buen esposo, como ella se lo merece. Es el amor objetivo, que nace de ese conocimiento especulativo, según lo que le han informado. Mas empieza a pensar que a él mismo le convendría tomarla por esposa; se persuade de ello, y su voluntad se determina a ponerlo en ejecución. Tenemos ya un amor apreciativo, tanto mayor cuanto mayores sean los sacrificios que se tenga que imponer para realizar su intento, pues esos sacrificios son como el precio del bien que ambiciona. Si piensa que para él sería un bien muy grande el desposarse con ella, hará mucho por conseguirlo: es que la aprecia mucho; si lo considera un bien pequeño, no sacrificará por ella gran cosa. Con esta resolución, procura ver a la joven y hablarle, y entonces es cuando de verdad se enamora. El trato con ella ha hecho que su afecto quede como cautivo, y las razones que antes le movían quedan en segundo lugar: se casa con ella, porque la ama: la ama con amor afectivo, nacido de ese otro conocimiento experimental.

A este amor afectivo algunos autores le llaman amor intensivo. No nos parece esto exacto. No puede haber una especie de amor intensivo como contrapuesto a otros. Todo amor tiene alguna intensidad, mayor o menor, y el grado de intensidad no es sino una modalidad cuantitativa de cualquiera de las especies del amor. Ya hemos visto que en el amor apreciativo puede hallarse mayor o menor intensidad, según la cuantidad de bien que se encuentre en el ser amado o el aprecio en que se le tenga. Si Santo Tomás nos dice que podemos amar objetivamente más a una cosa e intensivamente más a otra, o viceversa (II-II, q. 26), no supone distintas especies de amor, sino que compara distintos elementos de un mismo amor. Como amar es

"querer un bien para alguno" *(velle alicui bonum)*, se le puede querer un bien muy grande, y entonces se le ama mucho objetivamente, aunque sea poca la fuerza con que se le quiera ese bien, esto es, que intensivamente se le ame poco; del mismo modo que puede suceder lo contrario: amarle con mucha intensidad y ser más pequeño el bien que se le desea. Esto no es una división del amor, ni coincide con ninguna de las divisiones que hemos propuesto. El más o el menos no muda las especies de las cosas.

Sobre todas estas divisiones está el amor que se llama de *amistad*. Este amor es muy complejo. No es un simple amor de benevolencia, con el cual algunos parecen identificarlo, sino que incluye otros elementos. Puede ser de benevolencia, de complacencia o de misericordia, según la condición o estado en que el amigo se encuentre. Es un amor objetivo, porque no se amaría al amigo si no se viese en él algo bueno o, por lo menos, capacidad para llegar a serlo *(bonum potentiale)*; y, si la amistad es perfecta, se le desea no un bien parcial y limitado, sino todo bien, cuanto sea posible. Es también amor apreciativo, porque por el amigo verdadero se daría cualquier cosa, hasta la vida, pues se aprecia al amigo más que a uno mismo, como un bien mayor; sintiéndose uno dichoso en entregarse a él, pertenecerle a él, sacrificarse por él, hasta dejar de ser—si posible fuera—para que él sea. Y es amor afectivo, porque no se concibe verdadero amor de amistad sin algún conocimiento experimental del amigo, sin algún trato y unión con él; por donde el afecto espontáneamente tiende a él, como a un complemento de su propio ser, y desea unirse más con él, hasta hacerse, de dos, uno. Y si materialmente no puede hacerse esa fusión, se verifica por lo menos de un modo intencional, con el pensamiento y la voluntad, en cuanto que el amante continuamente le tiene en el pensamiento y entra en él penetrando todas sus intimidades; al mismo tiempo que en él se complace, sometiendo a su gusto y querer todos los propios gustos, sentires y quereres, como si el amado fuese el verdadero dueño de todos ellos (I-II, q. 28, a. II). De ahí que, entre amigos, no hay tuyo ni mío, no hay tú ni yo, porque el amor los iguala, los une y lo hace todo común.

b) La caridad es amistad. — Empieza Santo Tomás su magnífico tratado de la caridad probando que es una verdadera amistad entre el hombre y Dios (II-II, q. 23, a. I). Nadie se atrevería a decir

esto si Dios mismo no lo dijera. Por la distancia infinita que hay entre Dios y el hombre, los filósofos paganos pensaron que no podían existir entre ellos otras relaciones más que las de Creador a creatura, las que hay entre el siervo y su Señor; pero nunca de verdadera amistad, que supone cierta igualdad y mutua entrega, con la comunicación de bienes y de secretos. Cristo, sin embargo, nos ha dicho: "Vosotros sois mis amigos si hacéis lo que yo os mando. Ya no os llamaré siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su señor; sino que os he llamado amigos, porque os he manifestado todas las cosas que he oído a mi Padre" (JOAN., XV, 14-15).

Esta amistad, por parte de Dios, es perfectísima y el ideal sublime de toda amistad.

Habiéndose el hombre rebelado contra Dios, caído en el pecado, que es la mayor miseria, porque lleva consigo la muerte eterna, Dios no le agarra con el brazo de su justicia, sino con el de su misericordia, para sacarle del abismo insondable en que voluntariamente se había hundido. Y no se contenta con tender el brazo de su omnipotencia y extraerle del cieno profundo donde atollado estaba, sino que Él mismo se abaja hasta él y carga con todas sus miserias y le aúpa sobre sus hombros, hasta elevarle a su prístina dignidad perdida y ponerle en posesión de todos los bienes que había malbaratado. La redención del género humano es algo que no cabe en humano entendimiento, como ideal supremo de toda amistad. Sólo Dios sabe amar como Dios y hacer obras dignas de Dios. Así pudo decir Él mismo: "Nadie tiene más grande amor que el que da su vida por sus amigos" (JOAN., XV, 13).

Mas ¿cómo podrá salvarse la distancia infinita que hay entre el hombre y Dios, para que la amistad sea posible, como entre seres iguales? No se ve manera de establecer esa igualdad sino en la forma que Él la ha establecido, echando mano de su sabiduría y de su omnipotencia, puestas al servicio de su amor. Haciéndose Dios hombre, sin dejar de ser Dios; y haciendo al hombre dios, sin dejar de ser hombre. No hay otro camino. Con la Encarnación queda tendido el puente sobre el abismo de distancia infinita que a Dios del hombre separaba. Ya Dios se ha hecho como nosotros, enmascarándose con la naturaleza humana, para tratarnos de igual a igual; y al hombre le ha hecho dios, dándole una participación de su naturaleza al conferirle su gracia. Ya no hay distancia, porque el amor los ha iguala-

do: Dios se ha hecho Hombre y el hombre puede hacerse dios. ¡Oh fuerza del amor, que abates los montes y elevas los valles, que todo lo vences y todo lo igualas! Dios es Hombre por asumpción de nuestra naturaleza, y el hombre es Dios por participación de la suya.

Ese amor de Dios para el hombre es verdadero amor apreciativo, pues por el hombre ha dado el mayor precio que podía dar, lo que Él más amaba, que es su propio Hijo Divino. Así nos lo testifica el apóstol San Pablo cuando dice: "A su propio Hijo no perdonó Dios, sino que lo entregó por todos nosotros" (*Rom.*, VIII, 32). Y es, más que nada, amor afectivo, total, pleno, pues se da a Sí mismo, que es lo más grande y precioso que puede dar. Se da a Sí mismo habitando en nuestras almas y comunicándonos su vida; y se da de un modo más palpable en la santa Comunión, uniéndose a nosotros para hacernos uno con Él, que es el supremo ideal del amor: "El que se junta al Señor, se hace un solo espíritu" (*I Cor.*, VI, 17). Y esta unión, iniciada aquí a través de la fe, es preludio de la unión perfectísima de la gloria, cuando ya le poseamos a Él como es en Sí, sin sombras ni intermedios.

Esa donación de Dios al hombre lleva consigo la comunicación de bienes y de secretos, cosa inherente a la verdadera amistad. La razón por la que Cristo se cree autorizado para llamarnos amigos, es por habernos manifestado todas las cosas del Padre (JOAN., XV, 15); esto es, nos ha revelado los misterios encerrados en el seno de la Divinidad, los arcanos de su casa celestial, los secretos de familia, como si formásemos parte de ella, lo cual no se hace sino con los verdaderos amigos. Por la fe nos ponemos en posesión de los secretos de Dios, que Él se digna revelarnos, hasta que con toda claridad los veamos en el cielo.

Y, al igual que sus secretos, nos comunica sus bienes. Si nos ha dado al Hijo, dice el Apóstol, "¿cómo no había de darnos con Él todas las cosas?" (*Rom.*, VIII, 32). Nuestra será su bienaventuranza y con Él reinaremos eternamente, como dueños y señores de cuanto Dios posee.

Dios lleva, por consiguiente, los términos de su amistad con el hombre hasta un extremo que nadie pudiera soñar. Él es Dios en todo: como Dios ama y como Dios es nuestro amigo. Pero si la amistad

ha de ser amor mutuo entre los amigos, ¿podrá corresponder el hombre a esa amistad?

c) POR PARTE DEL HOMBRE, NO HAY VERDADERA AMISTAD CON DIOS SIN EL DON DE SABIDURÍA. — Toda alma que está en caridad, ama a Dios sobre todas las cosas con amor apreciativo, queriendo antes perderlas todas que ofenderle gravemente. Esto es esencial al estado de gracia. Por la fe, sabe el hombre que Dios es su último fin y, perdido Él, está perdido todo; así como, si a Dios se gana, con Él se han ganado todos los bienes. Se pone a Dios como en una balanza con las criaturas, y la razón práctica no puede menos de ver que el platillo se inclina de la parte de Dios y mueve al apetito para preferirle a todo, tenerle en más precio que todas las otras cosas juntas y no querer perderle por ninguna de ellas. Mas el apetito no se mueve a esto sino como a regañadientes, forzado por el imperio de la razón, que saca esa conclusión práctica, estando él engolosinado con el saborcillo de las cosas presentes. De ahí la necesidad que tenemos de la meditación, mediante la cual, discurriendo sobre las verdades de la fe, ponderando los bienes que en ella se nos prometen en comparación con lo efímero de todas las cosas creadas, venimos a ese conocimiento práctico de que Dios nos conviene más que ninguna otra cosa, porque es mayor bien para nosotros que todas las otras juntas, y sobre todas le apreciamos y preferimos.

Esto no es todavía amor de amistad. El apetito, si le soltamos un poco las riendas, se nos escapa, como cabra saltona, a pastos vedados. No se mueve espontáneamente hacia Dios, sino porque la razón le está siempre espoleando y tirando del freno para que no se tuerza. El que se duerme en esta tarea, pronto se zambulle en el pecado, como a tantos cristianos acontece, que por pocos días conservan la gracia después que la han recuperado, sino que se vuelven como perros a lamer lo que han vomitado, en expresión del apóstol San Pedro (II PETR., II, 22). Es esto un balance de conveniencias, y no una amistad verdadera.

Mas empieza a obrar el don de sabiduría, que nos da un conocimiento místico y experimental de Dios. El apetito entonces comienza a ver la diferencia que hay entre el sabor de Dios y el sabor de cosas creadas, que todas son estiércol en comparación de las divinas (*Phil.*, III, 8). La suavidad de Dios le atrae y le cautiva, según

aquello del Salmista: "Gustad y ved cuán suave es el Señor" (Salmo 33, IX). Ya no necesita fuerza de argumentos ni ruido de tralla para moverse hacia Dios, porque Él solo le mueve con el olor de sus ungüentos (*Cant.*, I, 3). Espontáneamente y por propio impulso tiende a Él, se apega a Él y no quisiera separarse jamás. Cuentan del oso, que, para hacerle comer la miel, le arrancaron las orejas de tanto tirar, hasta hacerle meter en ella el hocico; mas luego que la hubo gustado, cuando quisieron separarle, le arrancaron también la cola tirando en sentido contrario. Tal es nuestro apetito: hay que tirar de él hasta arrancarle las orejas para quitarle de otros manjares y meterle a gustar las dulzuras divinas; mas quédase luego tan prendido de ellas y de Aquel que en su boca va destilando alguna gotita, que consiente que le arranquen la cola de todos los humanos placeres antes que separarse.

Entonces empieza la oración afectiva, no de afectos exprimidos con la prensa de nuestro raciocinio, sino que naturalmente brotan en el alma, como las flores en primavera, cuando se ha trabajado durante el invierno en cultivar el huerto. Y a esta oración afectiva, que algunos llaman de segundo grado, síguese la otra, que llaman de tercero, cuando el alma permanece fija en un solo afecto durante todo el tiempo de la oración, y aun durante todo el día o muchos días consecutivos. Es que el alma comienza a tratar ya íntimamente con Dios, en su camarín secreto; ha acercado la boca a sus pechos divinos (*Cant.*, VII, 12) y empieza a amarle con verdadero amor afectivo, que es el amor de amistad. Así se comprende que puede haber ciertas maneras de contemplación de que nos hablan los místicos, en las que el entendimiento parece que no hace nada, y aun puede estar distraído, porque la voluntad sola está prendida. Si ella está gustando de Dios, abrazada con Él, no necesita mirarle.

Por el don de sabiduría viene también el alma a darse cuenta de que Dios está allí, de que la oye y la entiende, aunque sea por señas, y la mira sólo con ponerse ella en su presencia. Sin cierta comunicación entre los amigos no se concibe verdadera amistad. Y aunque el alma ya sabe por fe que Dios la oye y la mira siempre, mas es como si escribiera cartas a un amigo ausente, de las cuales jamás recibe contestación ni tiene noticia de que le lleguen a las manos. No hay verdadera comunicación entre el alma y Dios mientras no actúa el don de sabiduría, que le hace tener conciencia de esa presencia de

Dios en ella y, como por señas, le manifiesta sus quereres. Y Él mismo se deja entrever tras la celosía (*Cant.*, 2, 9), según nos lo ha prometido diciendo: "El que me ama, será amado de mi Padre; y yo le amaré y me manifestaré a él" (JOAN., XIV, 21). ¿Por qué Jesús no se manifiesta de ese modo íntimo y experimental a todo aquel que está en caridad y vive en gracia? Es que todavía no le ama como Él quiere ser amado, con ese amor de verdadera amistad. Esa manifestación la reserva para los verdaderos amigos, no para aquel que le ama sólo con un amor interesado.

Ahora es cuando el amor aguza la inteligencia para penetrar las cosas del Amigo y comienza a conocer sus secretos, pues "no se contenta con un conocimiento superficial, sino que se esfuerza por inquirir intrínsecamente todas las cosas que pertenecen al Amado" (I-II, q. 28, a. II). El don de sabiduría impele al de entendimiento para penetrar los misterios de la revelación, que ya se conocían por la fe, pero envueltos en la humana corteza, que los ocultaba y desfiguraba. La fe es para amigos y enemigos, pues puede tenerla aun el que está en pecado mortal; mas esa otra manifestación de secretos es sólo para los que le aman con un amor afectivo, que es para los que corresponden a su amor de verdadera amistad.

Ese amor es un verdadero amor de benevolencia. Quisiera el alma dar a Dios toda la gloria extrínseca que le fuera posible y que todas las criaturas juntamente le glorificasen. Y en ese fuego de amor se enciende el celo (I-II, q. 28, a. IV), para impedir cuanto pueda el que se le ofenda y hacer que todos le amen y le sirvan. Ya no aborrece el pecado por lo que tiene de mal para sí mismo, sino por ser contrario a su Amado y detentador de su gloria. Ni ama la santidad por lo que tiene de bien para ella, sino por ser esa la voluntad del Amado y para gloria de Él. Ni apetece la gloria en cuanto es su felicidad propia, sino en cuanto es la unión plena con el Amado, para glorificarle a Él eternamente. Así es como el alma se entrega toda, se da toda, sin tener cuenta de sí ni de sus cosas: toda perdida, toda olvidada de sí, para atender sólo a Él, como reclaman los fueros de la amistad verdadera.

Y como el amigo se complace en todo el bien que encuentra en el amigo, como si fuera propio, así el alma se complace y se goza en que Dios sea Dios, en todas sus excelencias y divinos atributos, en que nadie pueda robarle un punto de su inmensa felicidad ni de su

gloria intrínseca, lo cual constituye el verdadero amor de complacencia. Y parécele que esa felicidad nadie se la podría quitar aunque ella estuviera en el infierno, con tal de poder seguir amando a Dios de la manera que le ama; porque ama a Dios incomparablemente más que a sí misma, y con que Él sea feliz, ya ella se considera dichosa.

Ese amor afectivo es el que conduce a la igualdad entre los amantes, que es lo propio de la amistad. Viendo el alma a Dios hecho hombre por amor de ella, enardécese en ansias de imitarle y hacerse como Él, trasplantando a su corazón todas las virtudes y sentimientos del Corazón de Cristo. Así se hace ella también divina; así no será el deshonor de quien la tiene por amiga; así será menos indigna de ser introducida en su tálamo para la unión con Él, que la ha de transformar y hacer *toda cristiana*, es decir, toda de Cristo, como legítima esposa. Con Santa Catalina de Sena trocó Jesús el corazón de una manera sensible; mas con todos los santos, de algún modo, lo trueca espiritualmente, haciéndoles que ya no sepan amar, ni querer, ni sentir sino con el corazón de Cristo, que viene a ser su vida, suplantando al propio yo en lo que tiene de propio.

Entonces es cuando se encienden en el alma esas ansias de padecer, que el mundo no acierta a explicar. Y considera como una desgracia, mayor que todas las muertes, vivir sin los padecimientos de Cristo. Ve a Cristo doliente, y el amor no se contenta sino con padecer con Él, porque sufrir por el amado es el mejor testimonio del amor. Quiere con sus sufrimientos imitarle; quiere desagraviarle por las ofensas que se le hacen; quiere aliviarle ayudándole a llevar su cruz; quiere ganarle almas, por las que Jesús padece una sed devoradora; quiere, en fin, lo que quiere Cristo, como una prolongación de su persona. Si el amor ha tenido fuerza para hacer a Dios hombre, también la tiene para convertir el sufrimiento en manantial de gozo y blanco del deseo, porque el dolor es la leña que alimenta ese fuego celestial.

Aquí aprende el alma a amar a su prójimo como Cristo nos ha amado, hasta dar por él su sangre y su vida, porque le ama a través del Corazón de Cristo. Y ama a los buenos y a los malos: a los buenos, porque, siendo amigos de Cristo, son también amigos suyos, y tiene por ellos amor de benevolencia, y aun de complacencia; y a los malos, porque pueden y deben, llegar a ser buenos, sintiendo por ellos verdadero amor de misericordia.

Sólo el amor afectivo de Dios puede realizar todos esos prodigios en el corazón humano, haciendo que la caridad llegue a ser verdadera amistad entre el hombre y Dios. Sin ese amor, la amistad es perfectísima por parte de Dios para todos aquellos a quienes da su gracia, mas no correspondida por parte del hombre, pues no ama a Dios como amigo, sino sólo como un bien que no quiere perder. Y como ese amor afectivo nace del conocimiento experimental de Dios, que no se alcanza sino por el don de sabiduría, síguese también por esta parte que nuestra caridad es manca mientras el don de sabiduría no venga a perfeccionarla.

d) La intensidad del amor. — Ya queda indicado que algunos teólogos llaman amor intensivo a este amor afectivo de Dios. En este supuesto, proponen la cuestión de si es lícito amar alguna cosa más que a Dios intensivamente, con tal que apreciativamente se le ame a El sobre todas las otras. Así, por ejemplo, una madre ama a su hijo con un amor más intenso que a Dios, aunque no está dispuesta a cometer pecado mortal por complacer a su hijo. ¿Es eso pecado?

Es éste un mal planteamiento de la cuestión, porque si no está dispuesta a cometer pecado por agradar a su hijo, es porque ama a Dios con mayor intensidad, pues la intensidad con que se ama a un objeto es la que determina la adhesión de la voluntad al objeto mismo, con preferencia a otros que pudieran serle contrarios. De lo que se trata, según los ejemplos que proponen, es del amor afectivo, que, por ser realmente distinto del amor apreciativo, puede tener distintos grados de intensidad que el primero, bien sea en orden a un mismo objeto o bien a objetos diferentes. Así, esa madre, si está dispuesta a perder a su hijo antes que ofender a Dios, en realidad ama a Dios más que a su hijo, aunque sea sólo con ese amor apreciativo, por carecer de ese otro amor afectivo de Dios que para con el hijo siente.

La cuestión, por lo tanto, debe proponerse en otra forma: si es lícito amar a una criatura tanto o más que a Dios con amor afectivo, siempre que se ame a Dios con amor apreciativo sobre todas ellas. Aquí no se compara la intensidad del amor a la criatura con la intensidad del amor de Dios en general, sino dentro del amor afectivo únicamente; esto es, prescindiendo del amor apreciativo, que por necesidad absoluta ha de ser más intenso para con Dios. Ya suponemos

que esa madre apreciativamente ama a Dios con más intensidad que a su hijo, mas no siente para con Dios ese amor afectivo que con su hijo experimenta, o no lo siente con tanta intensidad. ¿Es eso pecado? ¿Le será lícito permanecer en esa disposición? De no plantear bien las cuestiones, se originan a veces disputas interminables.

Hay obligación de amar a Dios con toda la intensidad posible, bien se trate de amor apreciativo o bien de amor afectivo. Esto es amarle con todo el corazón, como Él mismo nos lo manda; esto exige la razón de último fin, al cual hemos de ordenar todos nuestros quereres; esto reclama la razón de Bien supremo, del cual todos los otros bienes proceden.

Mas examinemos en particular lo que al amor afectivo se refiere. El amor afectivo nace, como se ha dicho, de un conocimiento experimental del bien amado; y ese conocimiento experimental radica en la mayor o menor unión que se tiene con dicho bien. Cuanto más estrecha e íntima sea la unión con un ser cualquiera, tanto mayor experiencia tendremos de él.

Pero Dios es lo más íntimo que hay en nosotros: ya por naturaleza, pues nos está dando y conservando continuamente el ser que tenemos y premoviéndonos, como primera causa, en todos nuestros actos y movimientos; y más aún por gracia, pues nos está comunicando su misma naturaleza y su misma vida divinas, habitando en el mismo centro de nuestras almas. Así, podemos decir que Dios es más íntimo a nosotros que nosotros mismos. Toda unión que podamos tener con criatura, es una sombra de la unión que tenemos con Dios.

Tal es el fundamento de nuestro amor afectivo hacia Dios: la unión con Él. Y como esa unión con Dios es incomparablemente más estrecha que la que podamos tener con cualquier ser creado, de ahí que nuestro amor afectivo hacia Él debe ser inmensamente superior al de todas las cosas. Eso pide la realidad palpitante; eso reclama nuestro ser, en todo dependiente de Él, y nuestro sobreser, por el cual vitalmente le estamos unidos.

Sin embargo, como el amor no se engendra sino a través del conocimiento, quien no tiene conciencia de su unión con Dios, mal podrá amarle con amor afectivo; no por defecto de las cosas en sí, sino por defecto de él, que, entretenido en las naderías de fuera, no se para a mirar atentamente el tesoro infinito que lleva dentro. Fáltale ese conocimiento experimental de Dios, porque no lo procura como debería

procurarlo. Si no está lejos de cada uno de nosotros, sino que "en Él vivimos y nos movemos y somos" (*Act.*, XVII, 28), como decía San Pablo a los atenienses, ¿por qué hemos de conducirnos con Él como si fuera un "Dios desconocido"? El que con todas las fuerzas le busca a través de la fe, sabiendo por ella que le está más íntimamente unido que ninguna otra cosa, y le ama apreciándole más que todas las cosas del mundo, vendrá a conocerle de un modo experimental por el don de sabiduría, y ese conocimiento causará en él el amor afectivo.

En consecuencia—contestando a la cuestión propuesta—, no estamos obligados a amar a Dios actualmente sobre todas las cosas con amor afectivo, porque ese amor no podemos tenerlo sin algún conocimiento experimental de nuestra unión con Dios; mas, si le amamos cuanto podemos con amor apreciativo, este amor nos hará buscarle incesantemente hasta venir a encontrarle dentro de nosotros, como le pasó a San Agustín, pues no se le ama apreciativamente sobre todas las cosas si no se sabe sacrificarlas todas por Él, en cuanto su amor nos lo pida. Así lo buscó la esposa de los *Cantares*—que es el alma—cuando decía: "En cuanto me aparté un poco de ellos—de los guardias de la ciudad, que son los sentidos corporales—, hallé al amado de mi alma; le así y ya no le soltaré hasta que le meta en la casa de mi madre, en la alcoba de la que me engendró" (*Cant.*, III, 4).

El que no ama a Dios, por lo tanto, sobre todas las cosas con amor afectivo, es imperfecto en el amor. Si voluntariamente y por su elección ama a otra cosa más que a Dios, cometerá pecado mortal, porque es como juzgar a Dios indigno de ese amor. Si ama a otra cosa más que a Dios con amor efectivo, mas no por elección, sino porque aún carece del conocimiento experimental que produce ese amor, no cometerá pecado, con tal que se esfuerce por amar a Dios cuanto pueda y de la manera que pueda, porque entonces pronto llegará al amor afectivo de Dios sobre toda otra criatura. Pero si ama a otra cosa más que a Dios con amor afectivo y no se esfuerza por amar a Dios cuanto pueda de todas las maneras posibles, comete pecado venial por su negligencia, y se dispone para el pecado mortal, pues fácilmente ese amor afectivo de la criatura vence al amor apreciativo de Dios cuando llegue el caso de ser opuestos.

En resumen, ese amor afectivo de Dios nos obliga de la misma manera que nos obliga la perfección del amor; de la misma manera

que estamos obligados a corresponder a la amistad con Dios, pues en él consiste la verdadera amistad.

Mas no hay que confundir tampoco ese amor afectivo con el amor sensible, que son cosas muy diferentes. A Dios no podemos amarle con amor sensible, a no ser por redundancia del espíritu, según aquello del salmista: "Mi corazón y mi carne se alegraron en Dios vivo" (Salmo 83, III). Ese amor sensible puede darse únicamente hacia la humanidad de Cristo, que es la puerta para entrar en la Divinidad. De ese amor sensible para con Dios tiene que ser despojada el alma para llegar a la unión con Él. Por eso el Señor pone muchas veces en sequedad al alma y la regala con su ausencia, precisamente para purificar y acendrar su amor hacia Él. Parécele entonces a ella que no ama, porque no siente el amor, porque ningún afecto brota de aquella tierra árida y desierta; pero ama, y ama mucho, aun con amor afectivo, esperando al Amor, aunque no se ve el fuego que lleva dentro; a la manera de un leño que, cuando se ha convertido todo en brasa, ya no da llama ni chisporrotea, teniendo, sin embargo, más calor. En estos casos no deja de obrar el don de sabiduría, teniendo al alma prendida por su afecto a Dios, aun cuando ella no perciba su unión con Él.

Como consecuencia final hemos de repetir que la caridad, que de suyo es amistad con Dios, no se actualiza plenamente ni puede llegar a su perfección sin la actuación del don de sabiduría, que de un modo místico y divino nos da el conocimiento experimental de Dios y de sus misterios, que es lo que engendra el amor afectivo. Es la misma conclusión que hemos sacado al estudiar la caridad como hábito, pues aquí la estudiamos sólo bajo su aspecto de amistad. Siendo una misma realidad, por cualquier lado que se la mire siempre se llega a la misma consecuencia: sin la vida de los dones, sin vida mística, no se alcanza la perfección de la caridad, que es la esencia de la perfección cristiana.

CAPITULO VII

EL DON DE CONSEJO SE DISTINGUE DE LA FE, DE LA PRUDENCIA INFUSA Y DE LOS OTROS DONES

1. — El don de consejo corresponde a la virtud de la prudencia, porque aconsejar es propio del prudente. Se llama don de consejo, y no de prudencia, para mejor precisar la moción divina, el instinto por el cual el hombre propiamente es movido por los dones. "En los dones del Espíritu Santo—dice Santo Tomás—el alma humana se conduce más como sujeto pasivo de movimientos que como principio; de aquí que al don correspondiente a la prudencia no sea conveniente llamarle *precepto* o *juicio*, sino consejo, porque expresa mejor la moción de un alma al ser *movida* por alguien que la aconseje (2-2, 53, 2, ad 1).

2. — PRIMERA DIFICULTAD. — ¿Cómo distinguir el don de consejo de la fe, del don de ciencia y de la prudencia infusa? Parece que esas virtudes pueden alcanzar lo mismo que el don de consejo; luego, o no se distingue de ellas, o es superfluo.

La fe es eminentemente práctica, pues obrando movida por el afecto, es de suyo capaz de dirigir las acciones humanas; desempeña, por tanto, el mismo papel que la prudencia, aunque de una manera más eminente.

De modo semejante, los dones de sabiduría y ciencia dirigen las operaciones, porque son al mismo tiempo especulativos y prácticos, como enseña Santo Tomás (2-2, 9 y 14). Pueden regular suficientemente nuestra actividad, aun de aquello que excede el modo ordinario de obrar, puesto que actúan por moción del Espíritu Santo, por encima del modo humano y natural. Luego ellos se bastan.

Y aun admitiendo que estos dones de ciencia y sabiduría no basten y sea preciso un consejo especial, ¿por qué la prudencia infusa (virtud regulada principalmente por la fe y por los dones de ciencia y sabiduría) no podría realizar lo que se atribuye al don de consejo? Sobre todo, si tenemos en cuenta que la prudencia infusa obra de un modo sobrenatural, que para los casos extraordinarios se halla reforzada por el *gnome*, virtud adjunta a la prudencia que dirige acciones extraordinarias que exceden las reglas comunes, y esto, mediante una moción especial y sobrenatural del Espíritu Santo. ¿A qué, pues, poner, además de todo esto, el consejo como don especial?

3. — SEGUNDA DIFICULTAD, ACERCA DEL OBJETO DEL DON DE CONSEJO. — ¿Regula el don de consejo todas nuestras acciones, o sólo las propias de los dones que actúan sobre la voluntad, que son piedad, fortaleza y temor; de suerte que las obras de estos dones requieran un consejo especial como don del Espíritu Santo?

Ordinariamente, esos actos se ejercen sin el auxilio de ningún don particular o instinto del Espíritu Santo. Estos dones, como enseña Santo Tomás (1-2, 68), son necesarios para la salvación y se encuentran en todos los justos, y, sin embargo, no todos tienen don de consejo procedente del Espíritu Santo. La mayoría de las veces, principalmente tratándoso de cosas arduas y extraordinarias, suele necesitarse el consejo ajeno. Esto parece indicar que no tienen el don de consejo por el instinto del Espíritu Santo, pues si fuesen regidos interiormente por Él, no necesitarían pedir consejo a los demás.

4. — TERCERA DIFICULTAD, AFECTA AL ACTO DEL DON DE CONSEJO, ORDENADO A DISIPAR DUDAS Y AMBIGÜEDADES EN LO QUE HA DE HACERSE. — La actuación del don de consejo en el alma, o es conocida con certeza interior como procedente del Espíritu Santo, o no lo es. Si el hombre que debe obrar no conoce interiormente si la moción del consejo viene del Espíritu, queda incierto y dudoso, y lo mismo le da tener el don que estar privado de él. En cualquier caso, tendrá que recurrir a las reglas de la prudencia humana para disipar esas dudas. El consejo no le serviría para nada, pues la última resolución prudencial había de tomarse de la virtud de la prudencia, con lo cual el don sería inferior a la virtud y estaría sometido a ella.

Si, por el contrario, el don de consejo incluye certeza del instinto interior del Espíritu Santo, no se necesitaría consultar a los demás en las cuestiones extraordinarias y difíciles, para las cuales se dan principalmente los dones del Espíritu Santo. Ni habría por qué consultar a la Iglesia y a sus ministros sobre esas ilustraciones espirituales que se reciben, pudiéndose guiar por la opinión privada, incluso en las acciones externas. Todo esto va contra la práctica y costumbre universal de la Iglesia, abre paso a la multitud de herejías de estos últimos tiempos, que enseñan precisamente que en las cosas espirituales y de fe puede uno conducirse según su juicio privado.

5. — DISCUSIÓN DE LA PRIMERA DIFICULTAD. — Algunos creen que el don de consejo se distingue de la virtud de la prudencia en que procede sin discurso ni investigación racional, sino mediante la sola iluminación e instinto del Espíritu Santo, con lo cual el hombre ya no necesita discurrir para conocer las cosas que trata de saber; la virtud de la prudencia, en cambio, se apoya en el discurso e investigación.

Tratan de corroborar esto diciendo que la virtud de la prudencia estudia la proporción existente entre los medios y el fin según la naturaleza de las cosas, y para hacerlo se requiere deliberación, por razón de los limitados alcances de nuestro entendimiento para conocer la naturaleza de las cosas y por la misma incertidumbre en la aplicación de los medios al fin. Por el contrario, la proporción que considera el don de consejo, no parte de la naturaleza de las cosas,

sino de la potencia infinita de Dios, cesando con ello toda deliberación y comparación. Así resuelve Gregorio Martínez (1) esta primera dificultad.

6. — Pero no es cierta ni se apoya en sólido fundamento la afirmación de que el don de consejo se dé sin discurso ni investigación: es decir, por la sola iluminación de la inteligencia. No puede atribuirse al don de consejo, en el orden práctico, una actuación superior a la de los dones de sabiduría y de ciencia en el especulativo; y de ellos hemos afirmado que no siempre proceden sin discurso ni razonamiento.

1.° Por ser éste el modo de obrar connatural al hombre en cuanto ser racional, y los dones del Espíritu Santo no destruyen, sino que perfeccionan la naturaleza;

2.° Porque en la misma ciencia infusa del alma de Cristo, Santo Tomás admite la posibilidad del discurso y la comparación de términos (III, 11, 5);

3.° Porque, de ordinario, no experimentamos en nosotros una luz que nos haga conocer las verdades sin discurso ni comparación.

Otro tanto habrá de decirse del don de consejo. Es verdad que algunas veces se dan ilustraciones repentinas y parece que la solución de ciertas dudas brota como de improviso, sin discurso ni investigación. Pero esto se da también en la prudencia, infusa o adquirida. Aun en las cosas naturales, algunas veces surge de improviso un pensamiento orientador, sin razonamiento previo. Este fenómeno, en el orden sobrenatural, no es tan frecuente que sea preciso establecer para ello un don especial del Espíritu Santo.

Los actos de los dones—sobre todo los pertenecientes a la parte apetitiva—tienen actos más frecuentes, sin excluir el don de consejo que debe regular los actos de la parte apetitiva. Para la elección de los medios ordenados a un fin—elección hecha no según la naturaleza de las cosas, sino por el conocimiento del poder de Dios—, puede también necesitarse discurso o comparación: reconocer que tales medios se hallan ordenados al fin por el poder de Dios, en el modo y medida en que lo estén, exige no poco discurso, aunque guiado por la moción y la iluminación del Espíritu Santo (Nota *P*).

7. — Tratándose aquí de un consejo, ciencia y sabiduría místicos y afectivos—como dones del Espíritu Santo—, hay que afirmar que el don de consejo dirige nuestros actos, no por razones humanas, sino divinas, conocidas no sólo por la fe o la profecía (que pueden darse en cualquier pecador), sino por el afecto y experiencia interna de las realidades divinas, que instruyen al alma acerca de todo lo que es necesario para alcanzar la salvación, sin excluir, sin embargo, el discurso y la investigación o consulta de otros, porque todo ello lo inspira el mismo Espíritu Santo, que, según la promesa de Jesucristo: "Nos enseñará toda verdad" y "su unción nos instruirá acerca de todas las cosas", en el discurso y en la investigación y en la misma acción exterior.

8. — La Sagrada Escritura nos habla con frecuencia de esta manera de

(1) In 1-2, 68, 4, dub. 2.

recibir consejos de Dios. "Son más vastos que el mar sus pensamientos—dice el Eclesiástico—y sus consejos más profundos que el gran abismo. Yo—la sabiduría—derramé ríos" (XXIX, 39, 40). Usa el símil de las nubes que se forman por la evaporación de las aguas del mar, que se elevan por encima de ellas y que, una vez henchidas, derraman torrentes de lluvia. Así también el don de consejo crece y se alimenta en el abismo inmenso de la divinidad. Su pensamiento es tan intenso como el mar del Espíritu en que se nutre. No es superficial y ligero como lo son nuestros pensamientos y nuestros proyectos, que se nutren de razones humanas; aquél, en cambio, surge del mar y del abismo inmenso de las razones divinas. El corazón del hombre es fecundado por esa lluvia espiritual que las nubes dejan caer sobre nosotros. Y cuando las razones procedentes de este gran abismo se imprimen en él, lo hacen con tanta fuerza, que le llevan a alcanzar una recta valoración del último fin: entonces nuestro pensamiento no alentará más afecto que el de Dios como último fin de nuestra vida, ni otro consejo que el del gran abismo, de modo que podamos decir con el Profeta: "Mi consejo son tus propias sentencias."

El que se conduce siempre con esta rectitud y energía para sólo atender a los consejos de Dios y conformarse siempre con ellos, incluso en las cosas más arduas y difíciles, será de aquellos que tienen por *único consejo las sentencias del Señor*, y no obran solamente como hombres—por razones humanas—, sino como el Angel del gran Consejo, abundando en los pensamientos y tomando sus consejos del gran abismo.

9. — Esto mismo se deduce del Eclesiástico, cuando habla de la verdadera sabiduría: "Confesaré al Señor en la oración: Él dirigirá su consejo y formación y le iniciará en sus ocultos juicios" (XXXIX, 9-10).

Esa dirección del consejo hecha por Dios constituye el don o espíritu de consejo, que se da al hombre al ser iniciado en sus ocultos juicios. ¿Y qué cosa más secreta y oculta que los afectos íntimos de la voluntad? El entendimiento tiende más a la manifestación que al secreto, "pues todo lo que se manifiesta es luz". El que se aconseja en lo íntimo de su espíritu siguiendo el afecto y unión con Dios, obra según el consejo de Aquel que "todo lo obra según el consejo de su voluntad".

10. — La razón de esto se halla en lo que ya queda dicho: el amor divino y la unión con Dios producen la sabiduría y la ciencia afectiva y mística que ilumina al entendimiento, capacitándole para juzgar de las realidades divinas y creadas según el conocimiento experimental y gusto interno de Dios que encauza nuestro amor, primero a Dios y después a las creaturas. También en el orden práctico la inteligencia puede ser iluminada y perfeccionada para formar normas prudentes de conducta. La prudencia y el consejo se fundan en la recta estimación del fin, en la firme adhesión al mismo y en el discernimiento de los medios convenientes. Las creaturas son los medios para ir a Dios: el conocimiento que el don de ciencia nos da de las mismas puede también incluir una orientación prudente, según el consejo del Espíritu Santo, acerca del uso de tales medios y de las cosas que debemos hacer. Queda, por tanto,

plenamente justificada la existencia de un don de consejo, fundado en el afecto místico y en la unión con Dios.

En resumen: pudiendo la parte especulativa ser perfeccionada, podrá también serlo la práctica, porque lo práctico se funda en lo especulativo, y la prudencia es dirigida por la sabiduría y la ciencia.

Por consiguiente, si se admite en las facultades especulativas una actividad afectiva y mística, fundada en un conocimiento íntimo y experimental de Dios y en la connaturalidad con las cosas divinas, también la parte práctica podrá perfeccionarse de un modo místico y afectivo, por la misma unión y connaturalidad con Dios, capacitándose así para un juicio prudencial de nuestra actividad. Juzga de los medios ordenados al fin, no por razones humanas (aunque se ordenen a un fin sobrenatural), sino guiado por el don de sabiduría y el de ciencia y por la confianza en Dios, que es poderoso para disponer todos los medios y vencer las dificultades. El don de consejo se apoya en la esperanza divina, disponiendo así de multitud de medios que sólo pueden obtenerse por el auxilio y la omnipotencia divina, porque la esperanza se apoya principalmente en la omnipotencia de Dios. Esa esperanza es menos eficaz en el pecador —desprovisto de la gracia—que en el justo que experimenta el poder infinito de Dios, sus deseos de auxiliarle y su bondad para con él. Y el don de consejo, apoyado en ella, le da firmeza para vencer cualquier dificultad, por extraordinaria que sea, como la muerte, los dolores y aflicciones, el desprecio de las riquezas para seguir a Jesucristo y, en suma, para hacer aquellas cosas que exigen la actuación de los dones de fortaleza, piedad y temor, que son regulados por este don de consejo.

11. — RESPUESTA A LAS OBJECIONES: A LA PRIMERA DIFICULTAD (Cf. núm. 2.). — Se decía en ella que el don de consejo no es necesario, pues la fe basta, siendo, como es, práctica y obrando por el amor. Y respondemos que aunque la fe sea práctica en un sentido general, como regla superior y universal, no lo es como regla próxima, aplicable a una acción concreta, ni sirve para la elección de los medios. Para esto se necesita una virtud especial, más concreta y particular, por la que no sólo creamos lo que debemos hacer y obrar, sino que por ella también sepamos valorar y juzgar de los medios que debemos emplear, ponderando las circunstancias, la intensidad o esfuerzo, el tiempo y la medida en que se ha de obrar. De todas estas cosas en particular no trata la fe, sino la virtud de la prudencia, pues siendo cosas contingentes, no pueden ser objeto de fe. Aunque la fe nos muestre que Dios debe ser amado, que debemos esperar en Él, y aunque conozca multitud de principios sobrenaturales que puedan servirnos asimismo de normas para nuestra vida práctica, sin embargo no puede juzgar de esas realidades contingentes en particular: para esto se requiere la virtud de la prudencia en orden a una actuación meramente humana y el don de consejo para lo que trasciende al orden de la razón.

12. — *Se dirá* que el don de consejo no puede juzgar con una luz clara y evidente, y que no tenemos experiencia de tal luz en las cosas sobrenaturales.

Sólo juzga con una luz oscura, que es la luz de la fe, y, por tanto, corresponderá a la fe, y no a otro don, dirigir en estas materias.

13. — Pero esa misma objeción pudiera ponerse a la prudencia como virtud infusa, que obra sin luz clara y evidente (no se da evidencia acerca de las realidades sobrenaturales), y, por tanto, tendríamos que reducir la prudencia infusa a la virtud de la fe. Y si no se admite esta consecuencia respecto a la prudencia infusa, tampoco podrá aceptarse respecto al consejo.

La falta de evidencia en el don de consejo no basta para identificarlo con la fe, sino tan sólo para hacernos ver su origen y su derivación de la fe, de la misma manera que también la prudencia se deriva de los principios prácticos de la sindéresis. El don de consejo es oscuro en el orden práctico, por su dependencia de la fe. La teología, en esta vida, es también oscura por su dependencia de la fe, y, sin embargo, no se identifica con ella, sino que es una ciencia derivada de la misma. La prudencia es como una ciencia práctica derivada de la fe, pero no es la misma fe. Lo mismo ocurre con el don de consejo, que viene a ser como un don de prudencia.

La verdad es que el don de consejo es regulado y se apoya en los dones de ciencia, sabiduría y entendimiento. Estos dones exigen, por su propia naturaleza, una evidencia fundada en la unión experimental con Dios y en la caridad, que debe ser regulada por la visión intuitiva de Dios, aunque en esta vida, de un modo accidental, se regula por la fe. De la misma manera, la prudencia (o don de consejo) reclama de suyo una evidencia práctica fundada en aquella unión experimental afectiva, aunque accidentalmente en esta vida se apoye en la fe, como lo hacen la misma teología y otras ciencias subalternadas, cuando carecen del influjo actual de la ciencia subalternante que da evidencia a sus principios.

14. — En cuanto a los dones de sabiduría y de ciencia, aunque también sean prácticos y no puramente especulativos, exigen, sin embargo, el don de consejo para regular prudencialmente e imperar las obras de virtud. La sabiduría y la ciencia, aunque eminentemente prácticas, miran a la acción y a los principios prácticos que la rigen de un modo general y científico, no en concreto, como se necesita para la acción y nos da la prudencia. La ciencia no tiene por objeto propio las cosas singulares contingentes, como la prudencia y el juicio práctico. Por lo cual, además del don de ciencia y de sabiduría, es necesario otro juicio, virtud o don que se refiera a las mismas cosas en particular y a las circunstancias de que se rodean nuestras acciones, no de una manera general y científica, sino en concreto, como exige la actuación práctica.

15. — En cuanto a la prudencia infusa, tampoco basta para aconsejarnos en todas las acciones a que puede movernos el instinto del Espíritu Santo. Aunque la prudencia infusa—sobrenatural, por tratar de materias sobrenaturales—sea la encargada de dirigir las demás virtudes infusas a sus operaciones propias, no conoce, sin embargo, ni logra alcanzar esas acciones sobrenaturales más que de un modo humano y según las reglas generales de la virtud.

La fe alcanza las verdades reveladas por testimonio divino, pero no dicta

lo que se ha de hacer en casos particulares, sino que lo deja al arbitrio del hombre, regido por ella en las acciones que se refieren al orden sobrenatural, como es el culto religioso, la penitencia, etc.

Por tanto, el entendimiento humano, aun supuesta la fe, puede ser movido a formular un juicio, ya por propio esfuerzo, o bien por inspiración divina en aquellas cosas que sobrepasan las posibilidades humanas. Para lo primero, basta la virtud de la prudencia infusa; para lo segundo, el don de consejo; ambos proceden de la fe y se refieren a materias sobrenaturales, pero de distinto modo.

16. — RESPUESTA A LA SEGUNDA DIFICULTAD (Cf. núm. 3): ACERCA DE LA EXTENSIÓN DEL OBJETO MATERIAL DEL DON DE CONSEJO. — El don de consejo se extiende *directamente* a todas las operaciones propias de los dones apetitivos (fortaleza, piedad y temor). Así como la virtud de la prudencia tiene por objeto dirigir los actos de las virtudes cardinales (que son regulados por la prudencia), así también el don correspondiente a la prudencia (el de consejo) tendrá por objeto inmediato regular y dirigir las operaciones de los dones del Espíritu Santo que perfeccionan las facultades apetitivas. Por tanto, si el don de consejo viene a suplir a las reglas comunes de prudencia cuando éstas son insuficientes, deberá dirigir todas las obras que sobrepasan las reglas comunes, esto es, las que se realizan bajo la moción de los dones del Espíritu Santo.

Pero, de un modo *indirecto y secundario*, el don de consejo puede dirigir y regular lo que es propio de las reglas humanas ordinarias, en cuanto que éstas deben estar sometidas y subordinadas a las divinas. Este don, no solamente puede dirigir las cosas que son de consejo, sino también las que caen bajo precepto. Por esto dice Santo Tomás que "el don de consejo nos dirige en todos los actos de las virtudes y en todas las cosas ordenadas al fin de la vida eterna, sean o no necesarias" (2-2, 52, 4, ad 1 et 2).

Y la razón de esto se halla en que el Espíritu Santo—causa universalísima—alcanza con su moción todas las cosas. Por otra parte, la indigencia y los limitados alcances de la creatura racional necesitan de la moción del Espíritu Santo, no sólo en lo que es sustancialmente sobrenatural y que por su misma naturaleza excede las fuerzas creadas, sino también para las mismas cosas de orden racional, pues aun en ese orden surgen multitud de errores, peligros y contingencias que no pueden ser superados o prevenidos por las simples fuerzas de la razón; por lo cual, se necesita un auxilio especial.

Finalmente, para poder alcanzar la bienaventuranza eterna y usar convenientemente de las cosas temporales como medios para llegar a aquel fin, es preciso conducirse con suma rectitud, sin inclinarse ni a la derecha ni a la izquierda. Para conseguir esto, se necesita que el don de consejo dirija, al menos indirectamente, la misma actividad natural y ordinaria del hombre, pues la incertidumbre y contingencia de esos medios naturales ordenados al fin sobrenatural, sólo puede superarse por una instrucción superior del Espíritu Santo. Sucede lo mismo que con la fe, que en muchas ocasiones corrige y orienta a la razón y al discurso natural.

17. — A la dificultad de que para la salvación es necesaria la actuación

de todos los dones y, sin embargo, no todos poseen el don de consejo, *respondemos* que todos los elegidos tienen el don de consejo, aunque no todos en un grado eminente para conocer y juzgar de las cosas naturales y temporales en sí mismas, pero sí lo tienen para conocer todo lo necesario a su salvación y el desprecio de las cosas de la tierra que puedan desviarnos de las celestiales. Pensamiento que San Gregorio expone con estas palabras: "Los predestinados, mientras viven en el mundo, se elevan sobre él con el espíritu, deplorando las amarguras del destierro que soportan, aspirando a la patria del cielo con incesantes ímpetus de amor. *Un consejo saludable* les mueve a despreciar lo temporal en que viven; y cuanto más penetran en ese consejo que les incita a desligarse de las cosas perecederas, aumenta el dolor de no haber llegado aún a las mansiones celestiales. Consejo sagaz que fortalece su espíritu para vigilar con cautela y circunspección todas las acciones; temiendo siempre que surjan consecuencias imprevistas y nocivas de sus decisiones, las ponderan y meditan, pisando con cautela y reflexión, sin precipitarse en sus acciones; y, de esta manera, no podrán ser vencidos por ninguna cosa perversa que les ataque por la concupiscencia, ni la rectitud de su operación será inficionada por la vanagloria. El alma predestinada, cuanto más se esfuerza en vivir según este consejo, tanto más se fatiga por los dolores del camino estrecho" (2). En esto consiste la actuación del don de consejo en los elegidos.

18. — Para probar que muchos de los elegidos carecen del don de consejo, se apoyan en la necesidad que tienen de pedir consejo a los demás. A esto *respondemos* que acudir a otros en las cosas en que uno no puede bastarse a sí mismo es algo muy propio del mismo don de consejo. El Espíritu Santo no se comunica a todos con tal abundancia que ya no necesiten recurrir al consejo ajeno, sino que instruye a unos por medio de otros, a los pequeños por los mayores, y comunica sus dones haciendo depender esa comunicación de la instrucción ajena, de igual modo que los ángeles inferiores son iluminados por los superiores.

Por esto escribe San Agustín: "Oh Señor, a Ti todos piden consejo, y a todos los que te consultan y te escuchan les respondes claramente: pero no todos te entienden con la misma claridad. Todos te consultan acerca de lo que quieren, pero no todos escuchan lo que quieren. Tu mejor servidor es no tanto el que merece escuchar lo que ha querido, sino el que ha merecido querer lo que ha escuchado" (3).

En cosas que no hemos comprendido con claridad ni percibido con la debida profundidad, necesitamos consultar a los que son más instruídos que nosotros. A Cornelio, que fué visitado por el Angel y recibió revelación de Dios, se le aconsejó, sin embargo, que fuese a Pedro y recibiese instrucción de él: "Envía uno a Joppe en busca de un tal Simón, por sobrenombre Pedro...; éste te dirá lo que te convenga hacer" (*Hechos*, X, 5-6). Fué un acto del don de consejo el enviar a uno en busca de Pedro para la instrucción de Cornelio.

(2) *Morales*, lib. I, cap. XI.
(3) *Confesiones*, lib. X, cap. XXVI

Y el mismo Saulo, cuando se le apareció el Señor, fué enviado a la ciudad para ser instruído: "Levántate—le dijo el Señor—y entra en la ciudad, donde se te dirá lo que debes hacer" (*Hechos*, IX, 7).

San Buenaventura escribe a este propósito (tomándolo del Vercelense en su *Comentario al Cantar de los Cantares*): "El mejor consejo consiste en levantarse para buscar al esposo y encontrarle en las plazas de los preceptos y en las calles espirituales de los consejos. Instruida por ellos y conducida por los ángeles, la esposa encuentra a su amado. Levántate, pues, y entra en la ciudad para tomar consejo. Allí se te dirá lo que debes hacer" (4).

19. — RESPUESTA A LA TERCERA DIFICULTAD (Cf. núm. 4): ACERCA DE LA DUDA Y AMBIGÜEDAD QUE ACOMPAÑA ALGUNAS VECES AL CONSEJO. — En absoluto puede darse consejo, aun cuando la voluntad esté animada y resuelta, sin que tenga dudas sobre lo que tiene que hacer. Por esto puede darse el don de consejo en Dios, en Cristo y en los bienaventurados, según aquello del Profeta: "Mi consejo permanecerá estable y se cumplirá toda mi voluntad." Y el Apóstol: "[Él] Cumple todas las cosas según el consejo de su voluntad."

Pero, en realidad, el don de consejo se da también en esta vida para deshacer las dudas. Para que en esta vida no nos salgamos del camino y podamos llegar a la ciudad de nuestra morada a pesar de tantas dudas y dificultades, necesitamos un especial don de consejo que nos mueva a obrar conforme a aquel *Espíritu Bueno*, el único que puede conducirnos a *la tierra de rectitud*, de que habla el Salmista.

Por esto mismo es también necesario que el don de consejo nos proporcione alguna seguridad y certeza, ya sea por inspiración divina o instinto secreto —"El Espíritu mismo da testimonio a nuestra alma de que somos hijos de Dios"—, ya por medio de la instrucción expresa y el ejemplo de los demás, por los cuales nos ilumina.

Tratándose de incertidumbres respecto a la actuación práctica, es necesario distinguir: Algunas veces, la incertidumbre puede recaer sobre la misma cosa u objeto (si ha de hacerse); o sobre la luz recibida, si viene o no de Dios. Otras veces no hay duda acerca de la cosa en sí misma, pues su bondad o justicia es evidente: recibir, por ejemplo, el martirio en testimonio de la fe, no necesita consulta de ningún género. Y así, San Cipriano, cuando el juez que le iba a condenar le decía: "Piénsalo bien", el Santo le contestó: "Haz lo que se te ha mandado: en una cosa tan justa no se necesita consultar." Igualmente, para entrar en religión, si no hay impedimento legítimo, no debe dudarse ni pedir consejo acerca de la cosa en sí misma, como enseña Santo Tomás (2-2, 189, 10), aunque respecto al *modo* de ingresar en ella puede ser consultado. Por tanto, el don de consejo puede necesitarse para la ejecución de cosas buenas en sí, por razón del sujeto, que, siendo débil, se retrae a la acción y necesita ser movido e impulsado por el consejo de un instinto superior.

20. — Decimos, pues, que aun habiendo certeza y seguridad acerca del

(4) *Tractatus de Septem Donis. De Consilio*, l. VI, cap. II (in fine).

objeto de que se trata, el alma conducida interiormente por el Espíritu puede encontrarse, sin embargo, en dificultades y dudas que el Espíritu no quiera solucionar de un modo inmediato; en ese caso, El mismo la conduce a consultar a otros, a que nos levantemos y entremos en la ciudad para que se nos diga allí lo que debemos hacer y no permanezcamos en nuestra soledad y aislamiento, sino que pidamos el consejo de otros.

Es necesario tener en cuenta que el don de consejo siempre procede del Espíritu Santo; pero la solución práctica de lo que ha de hacerse no siempre la da de un modo inmediato, sino que muchas veces lo hace mediante otros, con los que quiere que nos comuniquemos y manifestemos nuestros planes, como San Pablo "platicó sobre el Evangelio, en particular con los más autorizados, por el temor de correr o haber corrido en vano" (*I Gal.*, II, 2). Y así, el don de consejo nos mueve—por el Espíritu Santo—a consultar primero a los demás, lo cual también es acto del don, y después a aceptar y cumplir lo que se resuelva como más conveniente.

Si, por el contrario, se trata de una cosa cierta, justa y buena en sí misma, pero ardua y difícil de conseguir, no existiendo, sin embargo, impedimento alguno legítimo que se oponga, entonces el don de consejo mueve interiormente a la realización, venciendo aquella dificultad y la debilidad del sujeto. A la virtud de la prudencia no sólo corresponde juzgar y aconsejar lo que ha de hacerse (esto pertenece a la *sinesis* y *eubulia*, virtudes adjuntas a la prudencia), sino también imperar y mover a la operación, siendo esto lo más difícil en la virtud de la prudencia. Y, como el don de consejo viene a ser como una prudencia superior, a él corresponde no sólo aconsejar y juzgar lo que ha de hacerse, sino también imperar y aplicar a la operación.

21. — Después de un juicio recto y cierto, desaparecidas las dudas (para lo que es necesario, muchas veces, pedir consejo a los demás, y a ello nos mueve el mismo don de consejo), queda la dificultad acerca del imperio y aplicación a la obra por parte del sujeto. Para ello, debe moverse el hombre por su propia voluntad, por el espíritu interior mediante el don de consejo. Y esto no significa conducirse por espíritu propio o privado contra el sentir de la Iglesia. Este espíritu propio puede intervenir cuando se trata de cuestiones pertenecientes a la fe, a la aprobación de doctrina, y a otras que brotan de la naturaleza de las cosas. Pero en cuanto a determinarse a la ejecución de cosas que son ciertamente buenas, eso no puede ir contra la costumbre de la Iglesia: al contrario, es obrar conforme a ella, moviéndose por un instinto interior que no puede proceder de espíritu malo, pues nos inclina a un bien cierto e indudable, al menos con certeza moral.

22. — Si la duda recae sobre la misma cosa que ha de hacerse, sobre la bondad de su ejecución, la conveniencia de las circunstancias, o el mismo instinto interior que nos anima si procede o no de Dios, entonces el don de consejo ya no mueve inmediatamente a juzgar de la cosa, ni nos inclina en un sentido determinado, y menos a la ejecución, que sería temeraria mientras permaneciera la duda, sino que mueve a examinar para asegurarnos si viene o no de

Dios. Esta regla nos la da el mismo apóstol San Juan: "No creáis a todo espíritu, sino examinad los espíritus si son de Dios" *(I Joan.*, IV, 1). Y San Pablo: "No despreciéis las profecías. Examinad todas las cosas, y ateneos a a lo bueno" *(I Thes.*, V, 20-21).

Pero este examen, ordinariamente, debe hacerse con el consejo y de acuerdo con otro u otros, porque la iluminación divina suele concedérsenos mediante el consejo de otros; los inferiores son iluminados por los superiores.

Esto no significa que el don del Espíritu Santo esté subordinado a la virtud de la prudencia, ni que sea inferior o se reduzca a ella. Los que juzgan de esas revelaciones o de esas verdades, no deben hacerlo por las reglas de una prudencia humana, sino por las reglas de la fe, a la cual están sometidos los dones del Espíritu Santo, o, según los mismos dones, que pueden darse con mayor perfección en unos que en otros. Y si para la consideración de las mismas se utilizan razones humanas o teológicas, ocuparán un lugar secundario, como simples medios para explicar mejor las verdades de fe o la moción del Espíritu Santo. Por esto, al examen de cosas espirituales y místicas no sólo deben concurrir los teólogos escolásticos, sino también varones espirituales que posean la prudencia mística y que sepan juzgar las vías del Espíritu y distinguirlas.

23. — Con lo dicho podemos responder fácilmente a la dificultad propuesta. El don de consejo posee, por virtud del Espíritu Santo, certeza, no de fe, sino prudencial, fundada en el mismo Espíritu. Y es propio de esa certeza resolver las dudas y oscuridades que surjan, acudiendo al examen de otros que tienen un don más excelente o entienden mejor las reglas de la fe, que son normas en las vías y mociones espirituales. A sufrir este examen o prueba nos mueve el mismo don de consejo. El mismo Espíritu Santo quiere probar de esta manera si los espíritus que nos mueven son de Dios. Y ese mismo querer ser probado y examinado, ese proceder humilde, ese no presumir de que pueda uno disponer de todas las cosas por sí mismo, es muy propio del don de consejo. El alma que lo siga no obrará nunca por espíritu propio, sino por el sublime consejo de la humildad.

24. — A veces, el Espíritu Santo mueve a las almas a hacer cosas que sobrepasan las reglas ordinarias de la prudencia humana, sin el consejo de los demás. De este modo movió a Sansón a perecer bajo las ruinas del edificio que le guardaba como cárcel, y a ciertas vírgenes y mártires a entregarse espontáneamente a la muerte. Pero estas cosas no pueden definirse por reglas fijas. El mismo Espíritu Santo, que mueve a hacerlas, da también la seguridad y certeza interior en el modo de obrar. Pero es necesario en estos casos ser sumamente cautos y no seguir fácilmente tal proceder, porque, muchas veces, en vez de ser impulsados por el espíritu de verdad, lo son por el espíritu del error.

Ha de seguirse en ellos esta regla de San Agustín: "El que aprendió que no es permitido entregarse a la muerte, hágalo, sin embargo, si se lo manda Aquel cuyas órdenes no es permitido despreciar. Que se fije solamente si a la

orden divina acompaña alguna incertidumbre" (5). Para seguir el espíritu interior sin el previo examen o aprobación ajena, es necesario investigar si el alma que recibe el soplo del Espíritu Santo está serena y en paz, sin nubes de pasión ni exaltación, porque "la sabiduría que desciende de lo alto, además de ser llama de pudor, es modesta, pacífica, etc." *(Epístola de Santiago*, III, 7). Por esos efectos se conocerá si es de Dios.

Disfrutando el alma de esa paz y serenidad, ha de examinar si queda aún alguna sombra de incertidumbre sobre si es de Dios o no el espíritu que la mueve. Y si un examen atento y sereno le hiciera descubrir alguna duda, sería señal de que Dios no quiere que aquello se haga inmediatamente, sino que sea primero examinado. Para proceder sin pedir el consejo de otros, Dios debe suplir por Sí mismo la certeza que se obtiene con el consejo prudente, dejando al alma en plena seguridad y sosiego (Nota Q).

25. — Cuando uno quisiera persuadir a los demás que tiene el espíritu de Dios y que habla por ese mismo espíritu, no se le crea fácilmente; es necesario someterlo a alguna prueba o examen de hombres sabios y espirituales; sin ello no deberá aceptarse, sobre todo si se trata de cosas graves o extraordinarias.

Y si se trata de doctrinas o enseñanzas públicas que se han de proponer en el templo, no debe permitirse que nadie enseñe diciéndose enviado de Dios o tener revelación divina, a no ser que lo pruebe por un milagro o por un testimonio expreso de la Escritura, como se dice en el capítulo *Cum ex injucto* (6), a propósito de los herejes.

Si no se trata de doctrina pública de fe, sino de alguna cosa privada, como es, por ejemplo, la amonestación hecha por un varón de probada virtud de que le va a suceder a uno esto o aquello, o que Dios le manda tal o cual cosa, no es obligatorio creerlo; pero puede tenerse en cuenta para formar un juicio prudente y obrar según él, atendidas la bondad moral y la conveniencia de la cosa que se propone, la vida y costumbres ejemplares de quien lo dice y, sobre todo, si varios coinciden en ver en ello un aviso de Dios, sin haberse puesto anteriormente de acuerdo.

A muchos les fué avisado por hombres santos (mediante revelaciones divinas) lo que debían hacer o lo que Dios deseaba de ellos. De esta manera, San Benito, Santa Catalina, Santa Brígida, San Vicente Ferrer, San Francisco de Paula dirigieron a varios avisos proféticos que fueron muy provechosos para su edificación, sin que anteriormente hubiesen consultado con otros. Los mismos profetas del Antiguo Testamento, sin milagros muchas veces que apoyasen sus afirmaciones, decían por mandato divino a los reyes de Israel muchas cosas para que las cumpliesen; y ellas eran ejecutadas sin más examen, atendida la calidad y la bondad de quien mandaba tales cosas, o la misma cosa que mandaban. El rey Sedecías hizo venir secretamente a Jeremías a su casa, y le dijo: "¿Hay alguna revelación del Señor?" "Sí, la hay", respon-

(5) *De Civitate Dei*, lib. I, cap. XXVIII
(6) C. 12, X. *De haereticis*, V, 7.

dió Jeremías, y añadió: "Tú serás entregado en manos del rey de Babilonia" (JER., XXXVII, 16). Roboam, que había ya reunido a todo su ejército, dejó de dar la batalla a los hijos de Israel sólo por el consejo del profeta Semeías (*II Paralip.*, XI). Y otros muchos ejemplos parecidos se encuentran en las Sagradas Escrituras, de profecías hechas y aceptadas sin la confirmación de milagros. Pero no es éste lugar oportuno para tratar a fondo de este asunto, que pertenece al tratado de la fe y de la profecía.

NOTA P

DIFERENCIA ENTRE EL DON DE CONSEJO Y LA PRUDENCIA INFUSA

Parécenos que la opinión de Martínez que Juan de Santo Tomás aquí impugna, es verdadera y plenamente tomista. El Angélico, como se ha visto en otros lugares, expresamente compara el don de ciencia a la ciencia de Dios, que no es discursiva. Y lo mismo podemos decir del don de consejo, como del de sabiduría y de entendimiento.

Este don, como los demás, procede por instinto, por unión y afecto, por connaturalidad a las cosas divinas, lo cual le da un carácter místico, que es lo que le distingue, según el autor, de la virtud de la prudencia. Mas no advierte que el instinto, en cuanto tal, no puede ser discursivo, porque los movimientos instintivos no se fundan en ningún razonamiento previo, sino en un impulso interior que mueve a la ejecución de la obra, sin que aquel que la ejecuta sepa dar razón de ella, a no ser por un acto reflejo sobre el mismo movimiento instintivo.

Por esta razón, los movimientos instintivos naturales se atribuyen a Dios como autor de la naturaleza; y estos otros movimientos instintivos sobrenaturales se atribuyen al Espíritu Santo como agente principal que mueve por medio de sus dones, imprimiendo al acto su propio modo.

Por consiguiente, la opinión de Martínez—que es también de otros teólogos, como Medina—excluyendo el discurso del don de consejo y cifrando en esto su distinción de la virtud de la prudencia, nos parece enteramente cierta en doctrina tomista.

A los tres argumentos con que el autor impugna esta sentencia, nos parece fácil la respuesta.

Contestando al primero, podemos decir que es verdad que el modo de obrar connatural al hombre en cuanto ser racional, es discursivo. ¿Mas no hemos dicho—y el autor así lo defiende, con Santo Tomás y la mayoría de los teólogos—que el modo de obrar de los dones no es un modo humano, sino divino?

Esto no es destruir la naturaleza, sino elevarla, dándole un modo más perfecto de operación, acomodado a la vida divina latente en el alma por la gracia habitual.

Al segundo argumento, basta decir que no hay paridad ni semejanza entre la ciencia infusa de Cristo y los dones del Espíritu Santo. Aquélla era sobrenatural extrínsecamente por su origen divino, mas procedía en su actuación al modo humano, sin que necesitase esa moción especial del Espíritu Santo para reducirse al acto.

Y al argumento tercero, tomado de la experiencia, se responde que cuando los dones obran de un modo perfecto, se perciben claramente esas "ilustraciones repentinas" y sin discurso, que el autor admite para algunos casos. Mas ya se ha dicho que, en ocasiones, obran los dones de una manera imperfecta y casi imperceptible, sin absorber totalmente la actividad propia del alma; y ese acto imperfecto del don de consejo va entonces acompañado de la investigación y el discurso, mas no como acto del don, sino como acto del alma que al don acompaña.

Por eso es verdad también, hasta cierto punto, lo que Juan de Santo Tomás aquí enseña, esto es, que muchas veces, aunque actúe el don de consejo, necesitamos investigación y discurso y tomar consejo de otros, ya porque no obre de una manera tan perfecta que totalmente nos mueva sin disposición previa, ya porque no tenemos certeza de su actuación en nosotros, o ya porque el mismo don a ello nos impulsa para excluir todo espíritu privado e independiente, como a continuación veremos.

NOTA Q

DÓN DE CONSEJO Y ESPIRITU DE SUMISIÓN

Esta hermosa doctrina que aquí se enseña, tiene gran aplicación a toda la vida espiritual. Las almas que sinceramente buscan a Dios, sienten ansias de verdad y de obediencia, como frecuentemente me decía en sus cartas la M. María Teresa Desandais (P. M. Sulamitis). Y cuanto más altas luces reciben de Dios, más grandes son sus deseos de someterse completamente a los legítimos superiores y a su Padre espiritual, y no quisieran dar un paso sino movidas por la obediencia, aunque sea en ocasiones contraria a la luz o moción interior que ellas experimentan. Y el Espíritu Santo las incita a eso mismo, porque la obediencia está basada en la fe y, en cambio, la moción de los dones, por muy cierta que aparezca, no puede tener en el sujeto esa certeza infalible.

Esta sumisión plena del propio juicio y de la propia voluntad es una de las señales más seguras del buen espíritu, a la que tienen que acudir con frecuencia los directores de almas, llegando en ocasiones a mandar cosas aparentemente ridículas o absurdas, como prueba o ejercicio de esa misma obediencia y sumisión.

Mas téngase en cuenta esa otra advertencia que tan sabiamente nos hace el autor cuando dice que "al examen de cosas espirituales y místicas no sólo deben concurrir los teólogos escolásticos, sino también varones espirituales que posean la prudencia mística".

Ciertamente, hay quienes, sin poseer esta "prudencia mística", muy pagados de su ciencia o de su prudencia humana, se entrometen a juzgar, aconsejar y dirigir a esas almas que el Espíritu Santo lleva por caminos que exceden a las reglas ordinarias de la razón, y si

ellas no se acomodan a sus rastreros juicios porque el Espíritu Santo sopla fuertemente haciéndolas elevarse como águilas, las impugnan y persiguen, teniéndolas por ilusas, rebeldes o falsarias.

De ahí que los directores no han de fiarse tampoco de su propia prudencia, sino estar muy atentos a lo que el Espíritu Santo quiera de cada alma, para no resistir a la acción del Espíritu, sino hacer que ellas le sigan con docilidad en todo momento, implorando para ello con gran humildad la misma luz y prudencia divinas. El Espíritu Santo es el verdadero y principal director de las almas en la obra de la santificación, y los directores humanos no han de ser más que cooperadores de ese mismo Espíritu Divino, para quitar obstáculos o resistencias, empujar en el mismo sentido que Él sopla, acuciar si el alma se duerme, sostener si vacila, espantar los lobos que le salgan al paso, prevenir los peligros en que pueda encontrarse, disipar miedos y desvanecer fantasmas.

De este papel secundario que desempeñan, han de estar bien penetrados los directores, si quieren ser fieles en el cumplimiento de su misión, no vayan ellos a derribar lo que el Espíritu Santo edifica. Su principal empeño ha de ser poner a las almas bajo la acción del Espíritu Santo y secundar después esta acción divina.

En muchas ocasiones, el Espíritu Santo, por el don de consejo, mueve a consultar con unos y no con otros, y, en ese caso, sería temerario consultar con aquellos que no son llamados, pues carecerían de luz en aquel caso particular, aunque fueran, por otra parte, personas espirituales y competentes.

Y otro tanto debe decirse en la elección de director. Nadie debe entrometerse en la dirección de las almas sin ser llamado, pues fácilmente el Señor le privaría de su luz por tal osadía y se expondría a conducirlas por errados caminos, contrayendo una gravísima responsabilidad.

Aunque ese espíritu de sumisión y obediencia es nota característica del espíritu de Dios, es de advertir, sin embargo, que en ocasiones es tal la certeza que Dios infunde en el alma, que por más que ella se esfuerce en dudar o creer lo contrario, y aunque todos los teólogos del mundo se lo dijesen, como afirma Santa Teresa, ella no podría poner en duda lo que experimenta en su interior y que es Dios quien se lo comunica. "Más fácil me sería—nos decía en cierta ocasión una de estas almas—creerle a usted si me dijera que ahora es de

noche—brillaba claro un sol de mediodía—, que si me dice que no es verdad lo que acabo de manifestarle."

No hay que confundir esta certeza, que proviene de Dios, con la tozudez o apego al propio juicio, la cual es siempre señal de mal espíritu. Cuando esa certeza procede de Dios y es el Espíritu Santo quien la mueve, el alma permanece siempre sumisa en cuanto a la disposición interior, y aun obedece exteriormente si le manda quien tiene autoridad para ello y en cosas que no excedan a sus facultades, esperando que el Señor mude los corazones de quienes la mandan o dirigen, cuando llegue su hora.

En ocasiones, el mismo Espíritu Santo mueve a las almas a obrar de una manera instintiva y sin reflexión, y ellas mismas lo lamentan cuando después advierten que lo han hecho sin pedir consejo o sin el competente permiso, aunque no puedan tener pena por lo que han hecho. Es que el Espíritu Santo, en esos casos, no quiere que se sometan a consejos humanos, que tal vez le serían adversos. Mas estos casos son raros y extraordinarios. Lo corriente es, en las almas movidas por el Espíritu Divino, que no quieren dar un paso sino por obediencia a quien Dios les ha puesto en su lugar, o siguiendo el consejo de quien deben recibirlo.

CAPITULO VIII

DONES DE PIEDAD, FORTALEZA Y TEMOR

1. — Estos dones son propios de las facultades apetitivas y de las virtudes cardinales que informan la voluntad y el apetito. Así como el don de consejo corresponde a la virtud de la prudencia, el de piedad corresponde a la de religión y, en general, a todo el amplio campo de la justicia, que radica en la voluntad. El don de fortaleza, como la virtud del mismo nombre, es propio del apetito irascible. El don de temor dice relación a la virtud de la templanza, en cuanto que por el temor de Dios el hombre se retrae de la concupiscencia de la carne, conforme a aquello del Salmista: "Traspasa con tu temor mis carnes, pues tus juicios me han llenado de espanto" (Salmo CXVIII, 120).

Mas el don de temor corresponde también a la virtud teologal de la esperanza, ya que primera y esencialmente busca la reverencia de Dios, evitando ofenderle, reprimiendo toda presunción opuesta a la esperanza. "El don de temor —dice Santo Tomás—mira principalmente a Dios para evitar ofenderle, correspondiendo principalmente a la virtud de la esperanza. De un modo secundario puede también referirse a todo lo que se haga para evitar la ofensa de Dios. El hombre necesita, sobre todo, el temor divino para huir de las cosas que más le fascinan, impulsado a ello por la virtud de la templanza, a la que corresponde el don de temor" (2-2, 151, 1, ad 3).

Dos cosas debemos explicar acerca de estos dones:

1) La *razón formal* que los distingue de las virtudes morales correspondientes, sin excluir las infusas.

2) Extensión del *objeto material*.

1. — Don de piedad

2. — Isaías enumera primeramente el don de fortaleza, como subordinado al don de consejo, y después el don de piedad, subordinado al de ciencia. Nosotros, sin embargo, comenzaremos por el don de piedad, pues su objeto—la religión y la justicia—es más noble que el de la fortaleza, y pertenece a la voluntad.

Hay quienes, al leer el texto de Isaías (en que se enumeran estos dones), no distingue la piedad del temor, diciendo que en hebreo es uno mismo el vocablo para designar el espíritu de piedad y de temor. Digan lo que quieran los códices hebreos y las traducciones privadas, la *Vulgata*, versión aprobada por la autoridad de la Iglesia, distingue claramente entre el espíritu de piedad y el de temor. Distinción que confirman plenamente la antiquísima tradición de los Padres y el uso de la Iglesia, que ordinariamente habla de un espíritu septiforme.

El culto—propio de la piedad—y la reverencia—manifestada por el temor—tienen entre sí muchas semejanzas; pero se diferencian por la *materia* y por su *razón formal*. La *piedad* y la religión tienen por materia el culto que ha de darse a Dios, tendiendo hacia Él, a quien consideran como Bienhechor infinito y principio de todo bien. El *temor*, por el contrario, retrocede ante la majestad infinita de Dios, a quien reverencia, considerándole como poderoso para infligir el castigo y recogiéndose en su propia pequeñez. El temor, aun el reverencial, nunca mira a la persona a quien teme como bienhechora, pues si así fuera, nos halagaría más bien que atemorizarnos. La mira como teniendo potestad para castigarnos, aunque de hecho no quiera hacerlo. La diferencia es manifiesta.

3. — Vamos, pues, a exponer la razón formal del don de piedad por la cual se distingue de las virtudes, y la materia a que se extiende.

4. — A) En lo que se refiere a su *razón formal*, hay una dificultad para distinguir el don de piedad de la religión infusa, a la cual dice principalmente relación.

Santo Tomás dice que "el don de piedad mira a Dios como Padre—lo que no hacen las virtudes—, y la religión le mira como Creador. Es propio de la piedad manifestar sumisión a los padres; quien tenga a Dios como Padre (no sólo como Creador), le dará culto con afecto de piedad, como a padre: de ella ha dicho el Apóstol que "ha recibido el espíritu de adopción de hijos, en virtud del cual clama: Abba, Padre *(Rom.*, VIII, 15)" (2-2, 121, 1). Y esto que afirma Santo Tomás no nos basta para precisar la distinción, pues también la religión infusa mira a Dios y le rinde culto como a Padre, pues viene a ser una misma cosa mirar a Dios como Padre que como principio de la gracia que nos infunde y por la que nos da la adopción de hijos. La religión infusa considera a Dios como principio de la gracia; le mira, pues, como a Padre, y en esto precisamente consiste la piedad. La religión adquirida, por el contrario, da culto a Dios en cuanto Creador y principio supremo de la naturaleza, y nada nos dice de Él como autor del orden sobrenatural, que es lo propio de la religión infusa.

5. — Se dirá que *la religión* mira a Dios como Padre de un modo general, en cuanto que la fe nos enseña que es Padre y autor de la gracia, de la salvación y de la gloria. El *don de piedad*, en cambio, considera a Dios como Padre por un instinto especialísimo del Espíritu Santo, como dice Santo Tomás (Ibíd., corp.).

6. — Pero a esto *puede responderse* que ese instinto especialísimo nada añade al conocimiento de la paternidad divina mediante la gracia, o, a lo sumo, se tratará de un conocimiento de mayor o menor perfección, dentro siempre del mismo género, lo cual no puede hacer variar la especie misma y la razón formal del acto.

7. — Tampoco puede decirse que este instinto peculiar del Espíritu Santo del don de piedad, por el que se distingue de la religión infusa, sea para cosas extraordinarias, en las que no pueda actuar la prudencia infusa, como afirma Gregorio Martínez (1). Con ello se reducirían los dones del Espíritu Santo a simples gracias gratis dadas, que, como es sabido, pueden encontrarse también en los pecadores. Los dones del Espíritu Santo, por el contrario, sólo residen en las almas justas y, de un modo general, en todos los que se hallan en estado de gracia, aunque no realicen obras extraordinarias. Luego con esto no se explica suficientemente ese instinto especial propio del don de piedad.

Por esto Santo Tomás no estudia el don de piedad paralelamente a aquel instinto extraordinario, y sólo lo diferencia de la religión en que ésta mira a Dios como Creador, mientras que el don de piedad le mira como a Padre, y es más excelente que la religión (2-2, 121, 1, ad 2). Pero como él nunca establece la comparación entre el don de piedad y la religión infusa que mira a Dios como autor del orden sobrenatural y, por consiguiente, como Padre por la gracia, la dificultad subsiste.

8. — Otros dicen que el don de piedad se distingue de la religión infusa por la extensión de su materia. El don de piedad abarca toda la materia de la justicia, mirando a Dios como Padre y a los hombres como hermanos, por la comunicación de la gracia y del Espíritu. Y, así, a un tiempo da culto a Dios y cumple la justicia para con los hombres. La religión, en cambio, sólo comprende el culto a Dios, sin extenderse a otras materias de justicia.

Podría aún añadirse que el don de piedad inclina a reverenciar las Sagradas Escrituras y a no contradecirlas, sea que se las entienda o no, según enseña San Agustín (2). De hecho, se llama *afecto piadoso* en general al que nos hace amar las verdades de fe, inclinándonos a creerlas, aun sin entenderlas. Una y otra consideración de la piedad pueden encontrarse en San Agustín (3).

9. — Pero ninguno de estos argumentos explica convenientemente la razón formal propia de este don de piedad.

El primero sólo atiende a la extensión de la materia, no a la razón formal del don; y precisamente lo que interesa es buscar esa razón o formalidad por la que el don de piedad abarca toda esa materia.

Tampoco se ve claro que el don de piedad se extienda a dicha materia y que a ella no se extienda también la religión infusa.

---

(1) In 1-2, 68, 6, dub. 3.

(2) *De Doctrina Christiana*, lib. II, cap. VII; *De sermone Domini in monte*, lib. I cap. IV.

(3) Cf. SUÁREZ: *De Gratia*, lib. II, cap. XXI, núms. 16 y 17.

Si el don de piedad abarca toda la materia de la justicia porque considera a Dios como Padre, no hay razón para que la religión infusa no se extienda a esa misma materia, puesto que también considera a Dios como Padre en cuanto autor de la gracia, y, por consiguiente, puede mirar también a los hombres como hermanos, participantes de la misma gracia.

Mas si la religión no mira la fraternidad humana, sino tan sólo la paternidad divina, ¿por qué la piedad abarca una y otra? ¿Por qué *razón formal* puede el don de piedad abarcar una materia tan amplia, a la cual no se extiende la razón formal de la religión infusa?

Ni tampoco la segunda explicación nos da la razón suficiente del don de piedad:

1) La reverencia a la Sagrada Escritura no puede ser un acto adecuado y completo del don de piedad, que se ordena a todo el culto de Dios, del cual es una parte la reverencia a la Sagrada Escritura.

2) El don de piedad se da también en los ángeles y bienaventurados, que no tienen Sagrada Escritura.

3) Finalmente, el respeto y amor por la Sagrada Escritura es más propio de la fe o del afecto piadoso que dispone al alma para creer, que de la religión o de la piedad: es la fe la que recibe el testimonio de la Sagrada Escritura y la que nos infunde hacia ella la reverencia debida. Si esta reverencia se atribuye a la piedad, no debemos tampoco negársela a la religión infusa. Por solo esto, no cabría una diferenciación precisa entre la piedad y la religión infusa. Santo Tomás dice que "reverenciar la Sagrada Escritura parece ser más propio de la virtud de *latría* (III Sent., 34, 3, 2, quaestiunc. 2, ad 1).

10. — Para penetrar más a fondo en el pensamiento de Santo Tomás acerca de este punto, debemos tener en cuenta la distinción que él mismo establece en las Sentencias (III Sent., 34, 3, 2, quaestiunc. 1, ad 1) entre el don de piedad y la virtud del mismo nombre, que es la religión infusa, la cual mira a Dios como autor de la gracia, y por eso puede llamarse también piedad. "Aunque la virtud de la piedad que se llama *latría* se dirija a Dios en Sí mismo, sin embargo responde a motivos humanos, teniendo por medida los beneficios recibidos de Dios, de los cuales el alma se siente deudora. El don de piedad, en cambio, tiene por medida algo divino, tributando a Dios honor, no como cosa debida (por sus beneficios), sino porque Dios es digno de él, a la manera que Dios es para Sí mismo motivo y objeto de glorificación."

El don de piedad difiere formal y específicamente de la virtud infusa de la religión o latría por la *diversa razón de débito*, que es el elemento más formal e íntimo en las virtudes que nos relacionan con los demás. Encuentra, pues, Santo Tomás un motivo para distinguir esencialmente el don de piedad de la latría o religión infusa: la religión se funda en un motivo de mutuo débito, el de los beneficios recibidos de Dios, y la correspondencia que por los mismos le debemos, según aquello del Salmista: "¿Cómo podré corresponder al Señor por todas las mercedes que me ha hecho? Tomaré el cáliz

de la salud e invocaré el nombre del Señor" (Salmo CXV, 12-13). La invocación de Dios—acto de religión—se hace como pagando la deuda que con Él tenemos: por los beneficios recibidos.

11. — Por el contrario, el don de piedad, prescindiendo de esa nota de donación o retribución por los beneficios que de Dios recibimos, le tributa honor y alabanza, por ser Él quien es, ya nos envíe males o bienes; desnudo y desprovisto de todo, sólo atiende a la magnificencia divina en Sí misma, diciendo con el Profeta: "Engrandeced conmigo al Señor y todos a una ensalcemos su nombre" (Salmo XXXIII, 4). Es decir, alabarle, no por lo que nos da, sino por Sí mismo y en Sí mismo. Y añade: "Y yo quedé aniquilado sin saber por qué; y estuve delante de ti como un jumento; y yo siempre contigo. Y ciertamente, ¿qué cosa puedo apetecer del cielo ni qué he de desear sobre la tierra fuera de ti? Mi carne y mi corazón desfallecen, oh Dios de mi corazón, Dios que eres mi herencia por toda la eternidad. Yo hallo mi bien en estar unido con Dios y en poner en el Señor mi esperanza" (Salmo LXXVII, 22, 25, 26, 28). Tal es el perfecto don de piedad, el culto divino superior a toda medida y modo humano, que rinde el alma que se tiene por nada, por algo vacío y como desprovista de todo beneficio creado. El alma se considera entonces como estúpida y sin inteligencia para el mundo, como una bestia que sólo sirve para la carga, para ser movida por Dios y permanecer siempre a su servicio; nada encuentra que le pertenezca en el cielo ni en la tierra; la misma carne desfallece y se consume, quedando su substancia como aniquilada delante de Dios. Entonces, en este despojo y anonadamiento, olvidándose de lo que debe a Dios por sus beneficios y acordándose sólo de su justicia, le mira en Sí mismo, como su herencia eterna, y se une a Él inmediatamente, rindiéndole culto y veneración. Esta alma honra a Dios por el don de piedad, mirando solamente su magnificencia (pues unirse a Dios viene a ser la regla a la cual se ajusta el don de piedad, según enseña Santo Tomás (III Sent., 34, 3, 1, quaestiunc. 3). Le honra sin atender a sus beneficios, igual en la fortuna que en la desgracia, en la gloria que en el descrédito, y, finalmente, como el Apóstol, confiesa de sí misma: "Cristo es glorificado en mi cuerpo, ya sea en vida, ya en muerte" (*Filip.*, I, 20).

Por esto, con perfecta razón, afirma la Santísima Virgen en su cántico: "Mi alma glorifica al Señor y mi espíritu está transportado de gozo en Dios, mi Salvador, porque ha puesto los ojos en la bajeza de su esclava" (Luc., I, 46-48); de manera que el motivo de alabar a Dios y de gozarse en Él no es otro que la sublimidad de Dios, al mirar su humildad profundísima y condición servil, sin fijarse para nada en las gracias sublimes que le fueron concedidas, incluso la maternidad divina.

12. — Por tanto, el don de piedad se caracteriza claramente por su modo de honrar y dar culto a Dios, por razón de Él mismo, sin fijarse en los beneficios que nos concede.

La virtud de la religión tiene otros motivos: los beneficios que de Él recibimos, principalmente por el de la creación: "Digno eres, Señor nuestro, de

recibir la gloria y el honor y el poderío, porque tú creaste todas las cosas" (*Apoc.*, IV, 11); ejemplo éste de *virtud adquirida de religión*, que honra a Dios porque nos creó y es autor de la naturaleza.

De igual manera, la religión, *como virtud infusa*, le honra y da gracias por ser nuestro Redentor y autor del orden sobrenatural: "Digno eres, Señor, de recibir el libro y de abrir sus sellos, porque tú has sido entregado a la muerte y con tu sangre has rescatado para Dios todas las tribus de la tierra, y lenguas y pueblos y naciones; haciendo de nosotros para nuestro Dios un reino y un sacerdocio" (*Apoc.*, V, 9-10).

El *don de piedad*, en cambio, dejando a un lado todos esos motivos de los beneficios divinos, le da gracias y le rinde culto porque es grande y piadoso en Sí mismo, como dice el *Apocalipsis*: "Gracias te tributamos, oh Señor todopoderoso, a ti que eres, que eras y que has de ser; porque hiciste alarde de tu gran poderío y has entrado en la posesión de tu reino" (*Apoc.*, XI, 17). Y también: "¿Quién no temerá, oh Señor, y no engrandecerá tu nombre, puesto que eres el piadoso?" (*Apoc.*, XV, 4). Y la Iglesia canta en el Himno Angélico: "Te damos gracias por la magnitud de tu gloria." Este culto y acción de gracias no se rinde por tal o cual beneficio que nos haya concedido, sino porque es piadoso, por la gloria que en Sí mismo tiene, porque recibió poderío y entró en la posesión de su reino.

13. — San Bernardo describe con extensión y belleza la diferencia que existe entre el amor del siervo que espera una recompensa, el del hijo que pone su mirada en la herencia y el de la esposa que ama al esposo únicamente por ser su esposo. Los dos primeros se dejan llevar por la consideración de los beneficios que esperan recibir. La esposa, en cambio, ama con amor inmediato y desinteresado. "En la esposa—dice—la esperanza y lo que espera son el mismo amor. Eso es lo que abunda en la esposa, y en ello el esposo se complace. El amor puro no es mercenario, ni se alimenta con la esperanza, ni siente el aguijón de los celos" (4). Hay, pues, un motivo más elevado y sublime que exige algo superior a la virtud humana, la cual rinde culto a Dios según los beneficios recibidos. Aquí, en cambio, no se atiende a ningún beneficio, se honra a Dios porque es en Sí mismo grande y digno de toda alabanza. Y así, le rinde culto con afecto filial en un grado excelente.

14. — Resumiendo lo dicho sobre la distinción entre el don de piedad y la virtud de religión adquirida o infusa, podemos decir:

1) *La religión adquirida* es virtud de orden natural y mira a Dios como Creador y Autor de la naturaleza, mientras que el don de piedad mira a su objeto por razón de la sobrenaturalidad divina que tiene, le rinde culto como a Padre y autor de la gracia y no sólo como a Señor.

2) *La religión infusa* también mira a Dios como autor de la gracia y como Padre, pero de distinta manera que el don de piedad, pues no honra a Dios en Sí mismo, por razón de su propio ser, sino mirando a los efectos que

(4) *In Cantico*, sermo LXXXIII.

obra en nosotros. Relaciona el culto divino con los beneficios que nos hace en el orden sobrenatural.

3) *El don de piedad*, en cambio, mira a Dios bajo la formalidad específica de Padre, en Sí mismo y por razón de la gloria y majestad personal, aunque no nos reportara ningún beneficio o nos castigara con penas o con la muerte, como dice el Apóstol: "Cristo es glorificado en mi cuerpo, sea en vida, sea en muerte" (*Filip.*, I, 20). Y no como Jacob, que decía: "Si el Señor estuviere conmigo y me amparare en el viaje que llevo, y me diere con qué comer y vestido con qué cubrirme y volviere yo felizmente a la casa de mi padre, el Señor será mi Dios..." (*Gen.*, XXVIII, 20). Jacob condiciona su veneración y culto a Dios a la concesión de los beneficios, y promete darle algo de los que de Él recibiere: "Y de todo lo que me dieres, te ofreceré el diezmo." Le ofrece una devolución en forma de culto, en proporción con los beneficios. Será, por tanto, más elevada la virtud que ofrece culto a Dios aunque nada nos diera Él, la que deja todo por seguir a Cristo y le da gloria no sólo con la vida, sino también con la muerte, llegando a decir, con San Pedro: "Yo estoy pronto a ir contigo a la cárcel y aun a la muerte" (Luc., XXII, 33), cantando con el Profeta: "Aunque caminase por medio de la sombra de la muerte, no temeré yo ningún desastre, porque tú estás conmigo" (Salmo XXII, 4).

La razón formal en el don es mucho más elevada: mira a Dios como Padre, piadoso en Sí mismo, rico y misericordioso, y no sólo por razón de los beneficios que nos dispensa.

15. — Es cierto que el don de piedad se extiende a toda la materia de la justicia, mientras que no sucede lo mismo en la religión infusa (Cf. núm. 8). Pero esto no basta para determinar la razón formal y la esencia misma de la distinción, por tratarse de una diferencia meramente material.

Lo que distingue verdaderamente al don de piedad de la religión infusa, lo acabamos de ver: es el motivo formal de uno y otra. La virtud infusa de religión nos inclina al culto de Dios, desde un punto de vista sobrenatural, por los beneficios de su gracia en nosotros. El don de piedad sólo atiende a la majestad y gloria de Dios en Sí mismo, sin mirar a los beneficios. De ahí procede que se extienda también a la observancia, a la piedad y a todo el comercio en materia de justicia, pues considera a los hombres, no en cuanto tales, sino en cuanto participantes de la filiación divina o capaces de la misma. Así como mira a Dios como Padre, mira a los hombres como hermanos por la gracia. Explicaremos a continuación cómo realiza esto el don de piedad.

16. — Respecto a la afirmación de que el don de piedad—según San Agustín—consiste en honrar a los santos y reverenciar la Sagrada Escritura (Cf. núm. 8), dice Santo Tomás (III Sent., loc. cit.) que ese acto es más propio de la *latría* o religión. Mas también lo realiza el don de piedad en un sentido más elevado: es propio del don de piedad el mostrarse misericordioso con el prójimo. La quinta bienaventuranza: "Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia", corresponde a este don de piedad (2-2, 121, 4) de una manera general en toda la materia de justicia, tanto

para con Dios como para con los hombres. Luego este acto no es adecuado ni exclusivo del don de piedad, y, por tanto, no sirve para distinguirlo de la virtud de la religión, que también venera las Escrituras, aunque de diverso modo.

17. — B) EXTENSIÓN DEL OBJETO MATERIAL. — El don de piedad, de una manera *primaria y principal*, se ordena a rendir a Dios un culto filial, mirándole como Padre. *Secundariamente y de un modo accidental* (aunque bajo la misma razón específica), se extiende también a la justicia para con los demás. "El don nos dirige de la misma manera en nuestras relaciones con los demás, pero con una norma superior a la de las otras virtudes. Esa regla es una y simple, y de aquí que la piedad sea un solo hábito espiritual y todos sus actos se especifiquen según dicha norma" (III Sent., loc. cit.). De esta manera, la piedad—entre los dones de la parte apetitiva—corresponde a la virtud cardinal de la justicia en toda la extensión de su materia, comprendiendo por una razón formal superior todas las cosas a que se extiende la justicia, ya sea para con Dios, ya para con los hombres.

18. — Para mejor entender lo dicho, conviene advertir que las virtudes que se refieren a nuestras relaciones para con los demás y son partes potenciales de la justicia, son: la *religión* o *latría*, que se refiere a Dios para tributarle el culto debido; la *piedad*, que rinde a los padres el culto que se les debe, y la observancia (y obediencia), que lo hace respecto a los superiores o príncipes.

El don de piedad abarca los mismos objetos materiales, pero, según una razón formal más elevada que las virtudes, se refiere principalmente a Dios para tributarle el culto que le es debido; pero no le mira como Señor ni como Creador, sino como Padre, conforme a aquellas palabras del Apóstol: "Habéis recibido el espíritu de adopción de hijos, en virtud del cual clamamos: Abba, Padre" (*Rom.*, VIII, 15). "Dios, en efecto, por un puro querer de su voluntad, nos ha engendrado para ser hijos suyos con la palabra de la verdad, a fin de que seamos como las primicias de sus creaturas" (*Ep. de Santiago*, I, 18). Por tanto, en el orden de la gracia debemos proceder con El como con un Padre, ya que somos hijos adoptivos por la gracia, de manera que no sólo debemos tributarle el culto debido como Señor—acto propio de la religión—, sino también como Padre, cuya herencia del cielo esperamos. Por eso no se llama don de *religión* o de *latría*, sino de piedad, pues es la piedad la virtud natural por la que rendimos el honor debido a los padres, nombre que ha de conservarse luego en el orden sobrenatural.

19. — Y el don de piedad se extiende a todas las creaturas con las que tenemos una comunidad de gracia, mientras que la religión se circunscribe exclusivamente al culto de Dios, requiriéndose, en el orden natural, otras virtudes para regular las relaciones jurídicas entre los hombres.

La razón de esta diferencia está en que la religión da culto a Dios por razón de su misma excelencia, y esto es algo exclusivo de Dios: "Mi gloria —dice El mismo—no la daré a otro." Esta virtud se llama *latría*, y su misma razón formal exige que recaiga sólo en Dios.

La piedad, por el contrario, mira en los padres la razón de origen o pro-

cedencia, venerándoles como tales por el principio de autoridad. Y así, dondequiera que pueda extenderse y comunicarse esta razón de origen, puede y debe ejercitarse la virtud de la piedad. Por esta virtud, no sólo nos sometemos a los padres, sino también a todos aquellos con quienes nos unen otros vínculos "nacidos de la sangre por la voluntad del hombre y el deseo de la carne" (JOAN., I, 13), y a los que se extiende esa razón de origen y generación propia de la piedad.

De igual manera, esta virtud ha de considerar también a todos los que nacieron de Dios y han sido regenerados por el Espíritu; debe, por tanto, extenderse, aunque de un modo secundario, a todos los que son nuestros hermanos por la participación de la gracia, que nos hace hijos de Dios. La misma razón formal de la piedad que nos hace mirar a Dios como Padre, hace que este don se extienda a nuestras relaciones para con los demás hombres, en cuanto que ellos son también hijos de Dios, conciudadanos de los santos y domésticos de Dios. Pero todo esto no lo hace la religión, aun la infusa, porque no mira a Dios como Padre, sino solamente la excelencia que le corresponde como supremo Señor, dándole el culto de *latría* en el orden de la gracia, para corresponder a los beneficios que de Él recibimos.

20. — Vemos, pues, que el don de piedad exige, por su propia razón formal de ser, el extenderse a las creaturas y a los demás hombres como hijos de Dios, de la misma manera que la virtud de la piedad se extiende no sólo a los padres, sino también a los hermanos y parientes; porque el don de piedad se fija en la majestad de Dios en sí misma, para rendirle culto y venerarle, no precisamente por sus beneficios, sino más bien por la inmensidad misma de su gloria. La grandeza de la gloria de Dios ha de entenderse no sólo en cuanto es infinita en sí misma, sino también en cuanto es participada por aquellos que son hijos de Dios y consortes de la naturaleza divina. Y propio es de esta misma grandeza de Dios como Padre y autor de la gracia el llevar muchos hijos, como a la grandeza del Creador el crear en el universo multitud de especies. De aquí que ninguna virtud o don podrá rendir a Dios culto y homenaje por razón de su paternidad, sin que al mismo tiempo, y como consecuencia, le tribute también a todos sus hijos.

Todas las creaturas racionales no condenadas son o pueden llegar a ser hijos de Dios, y a todas ellas se extiende el don de piedad, lo mismo que la caridad, que mira a Dios como bien digno de ser amado, extiende su amor a todo lo que es de Dios o participa de su bondad. Pero la caridad actúa como amor; mas la piedad, por el respeto y sumisión debida a Dios y a su hijos por adopción.

21. — OBJECIÓN. — Pero si la religión infusa considera a Dios como Padre (ya que en el orden sobrenatural ella le considera como autor de la gracia), deberá también extenderse, siquiera de un modo secundario, a todos sus hijos y a todo aquello de que Él es Padre, como lo hace el don de piedad.

La distinción anotada de que la religión mira a Dios como Padre en función de los beneficios que nos concede, mientras que el don de piedad le mira co-

mo digno de alabanza en Sí y por Sí, no basta. Resultaría entonces que es más propio de la religión que del don de piedad mirar al mismo Dios y a los hombres en cuanto participantes de los beneficios de Dios.

22 (23). — RESPUESTA: NEGAMOS LA CONSECUENCIA. — La religión infusa, es cierto, mira a Dios como autor del orden sobrenatural y su derecho de soberano dominio en todo ese orden, más que a su derecho de paternidad. Es cierto, además, que es uno mismo el autor sobrenatural de la gracia y el Padre que adopta a los hijos por la gracia. Sin embargo, de esa misma dignidad arrancan diversos derechos que especifican virtudes también diversas, reguladoras de las distintas relaciones que se dan en materia de justicia.

Al autor del orden sobrenatural corresponde un *derecho dominativo*, supremo dominio de Dios sobre los dones de gracia; un *derecho paternal* sobre sus hijos adoptivos, herederos de Dios, coherederos de Cristo y participantes del mismo espíritu, y, finalmente, un *derecho de amistad*, en cuanto nos llama amigos, y no siervos, que es propio de la caridad, y no de la piedad.

En el *derecho dominativo* de Dios en el orden sobrenatural se funda el supremo culto de *latría* o religión infusa, que mira a Dios como soberano Señor, con potestad absoluta para dar o quitar la gracia a su arbitrio. Esto exige que se honre a Dios y se le rinda culto de servidumbre en proporción a los beneficios recibidos. Dios tiene dominio sobre nosotros y nos sometemos a Él por razón de sus obras, de los beneficios que de Él recibimos. Al supremo dominio corresponde una servidumbre perfecta.

23 (24). — Dios es, además, nuestro Padre, por el espíritu de adopción "que nos hace clamar: Abba, Padre". Y a ese *derecho eterno* atiende el don de piedad, que reverencia y honra a Dios como principio generador que es por la gracia y por esa gloria inmensa que será la herencia de sus hijos. No atiende a los beneficios recibidos de Dios, sino tan sólo a aquella inmensa gloria por la que es Padre y herencia de los hijos de Dios. Hace abstracción del derecho dominativo que le compete; considera solamente el derecho paterno de soberana piedad, honrando a Dios porque es piadoso, como dice el *Apocalipsis* (XV). De un modo secundario se fija también en todos los hijos de Dios y en todas las cosas a que se extiende su paternidad, por estar todas ellas indisolublemente unidas: de la misma manera que quien rinde culto filial a sus padres ejerce también la misma virtud con sus parientes y hermanos, que son algo propio de sus mismos padres.

24 (25). — Y, siguiendo la refutación de la dificultad propuesta (Cf. § 21), añadiremos que la religión mira a Dios como supremo Señor que nos comunica sus beneficios sin hacernos participantes de su gloria, sino manteniéndonos en la inferioridad de los siervos. Y la virtud que mira a Dios bajo esta razón formal no puede extenderse a otras personas fuera de Dios, ya que a ellas no puede rendir, de ningún modo, un culto de *latría*.

El don de piedad, en cambio, mira a Dios como Padre, sin atender a los beneficios, sin que esto signifique que carezcamos de ellos, según aquellas palabras de San Bernardo: "El amor puro no toma alientos con la esperanza, ni

decae con la desconfianza" (5). Es propio del Padre comunicar su naturaleza al engendrar y concederles sus honores por el consorcio de la filiciación, del mismo modo que a la caridad—amor mutuo y amistoso—corresponde comunicarse a otros como amigos, y no como siervos, por amor de amistad, y no por débito o reverencia.

Es así como el don de piedad rinde a Dios culto, y lo extiende también a los que participan de la dignidad de hijos de Dios por adopción; como la caridad ama a Dios como amigo que es de nuestras almas y se extiende también a todos los amigos de Dios y a todo lo que es de Dios.

25 (22). — SE INSISTE EN LA OBJECIÓN. — Dado que la piedad no sólo mire a Dios en Sí mismo, sino también a los hombres, a éstos deberá considerar desde el punto de vista de la urbanidad o la observancia. Mas no puede abarcar toda la materia de la justicia, pues a ésta pertenecen muchas cosas que no dicen relación alguna con el culto o la urbanidad, sino que constituyen débito riguroso, legal o moral. De la misma manera que la virtud de la piedad para con los padres y parientes se fija en el respeto y sumisión que se les debe; pero si con ellos se llegan a contraer relaciones de débito o de justicia, tales relaciones entrarán de lleno en el campo de la justicia conmutativa, distributiva o de cualquier otra semejante, no en el de la piedad.

26. — RESPUESTA. — La piedad para con los hombres en cuanto hijos de Dios y hermanos por la gracia, puede ejercitarse de dos modos, en todo el campo propio de la justicia:

1.° Imperando actos de justicia conmutativa, distributiva y de otras virtudes adjuntas a la justicia, para que ejerzan sus actos con los demás hombres, procurando de ese modo honrarlos como conviene a hijos que son de Dios. Mas, desde este punto de vista, la religión impera también a todas las demás virtudes que ejercitan sus actos en orden al culto de Dios. Si por este solo concepto pudiera decirse que el don de piedad se extiende a toda la materia de la justicia, lo mismo podría afirmarse también de la virtud de la religión.

26. — 2.° La piedad se extiende también a toda la materia de la justicia, produciendo ella misma actos de justicia; es decir, regulando nuestras relaciones jurídicas (III Sent., 34, 3, 1, 2, qla. 2), pero lo hace desde un punto de vista más elevado, propio del orden sobrenatural. No se fija en las conveniencias humanas, sino en lo que es propio de la conveniencia sobrenatural entre los hijos y familiares de Dios. De esta suerte, actúa y se extiende de un modo eminente a todas las demás materias de la justicia, aunque no lo haga precisamente según las formalidades propias y peculiares de dicha virtud, pues esto no es necesario. Por ejemplo: en materia de justicia conmutativa o distributiva, no es necesario que se obre atendiendo a la razón de débito riguroso, en estricta paridad o igualdad; si se trata de liberalidad, fidelidad, etc.—objetos inadecuados del don de piedad—, las regula desde un punto de vista y razón más elevada. Ejercita, pues, la justicia conmutativa, distributiva, fidelidad,

(5) *Loc. cit.*

etcétera, como relaciones que son entre hijos y familiares de Dios, que deben ser impregnados del respeto y reverencia que se deben los parientes y hermanos en espíritu, en gracia y en la participación de una misma fe y santidad. Para ellos, las cuestiones de justicia estricta no son más que materialidades frente a las razones superiores que dominan en el don de piedad. Según esto, ha podido escribir el Apóstol a sus fieles de Corinto: "¿Cómo es posible que se halle uno siquiera entre vosotros que, teniendo alguna diferencia con su hermano, se atreva a llamarle a juicio ante los jueces inicuos o infieles y no delante de los santos y cristianos? ¿No sabéis que los santos han de juzgar a este mundo? Pues si el mundo ha de ser juzgado por nosotros, ¿no seréis dignos de juzgar esas menudencias? ¿No sabéis que hemos de juzgar de los ángeles? ¿Cuanto más de las cosas mundanas?" (*I Cor.*, VI, 2-3). No niega el Apóstol que los santos, como hijos de Dios, movidos por su mismo Espíritu y por el don de piedad, hayan de juzgar de las cosas del siglo y de la vida humana, ejecutando verdaderos actos de justicia conmutativa y distributiva. Lo que sí dice es que miren esos aspectos de estricta justicia como nonadas y puras materialidades, juzgando de ellas en su aspecto más elevado, bajo aquella razón formal en la que deben coincidir con los Ángeles en el afecto de piedad por el que se tratan y comunican entre sí los hijos de Dios y miembros de una misma familia espiritual. De esta manera superior y eminente, el don de piedad ejercitará actos de justicia propiamente dicha y de otras virtudes que tienen su origen en nuestras relaciones sociales, sin que por ello se limite a imperar sobre esas mismas virtudes (Nota *R*).

II. — Don de fortaleza

28-29. — A) RAZÓN FORMAL. — El don de fortaleza se distingue de la virtud del mismo nombre en que, para vencer los peligros y dificultades, no se apoya únicamente en las fuerzas y previsiones humanas, medidas según la humana razón, sino en la virtud y potencia divinas, como si el hombre fuese revestido de esa misma virtud divina.

Se extiende este don al vencimiento de cualquier dificultad y triunfo sobre todos los peligros, tanto en la materia propia de la virtud de la fortaleza (peligros de muerte), como también—aunque de un modo secundario—en materia de otras virtudes adjuntas (magnificencia, perseverancia, paciencia, etcétera) (2-2, 139, 1; III Sent., 34, 3, 1).

Algunos autores han negado la distinción específica entre el acto del don de fortaleza y el de la virtud del mismo nombre (6). Debe mantenerse, sin embargo, su distinción específica, pues los dones son hábitos distintos y superiores a las virtudes. Expondremos los motivos formales de esta distinción.

30. — Implica la fortaleza cierta firmeza de ánimo para acometer y resis-

(6) SUÁREZ (*De Gratia*, lib. II, cap. XXI, núm. 10) lo atribuye a Valencia

tir los males graves y difíciles, sobre todo los peligros de muerte, que son los más terribles. Tal firmeza sólo se obtendrá valorando y ponderando las fuerzas y medios de que se dispone para resistir y superar esos males. Mas las fuerzas del hombre son muy limitadas y frágiles, sobre todo para perseverar en la lucha y vencer la multitud de peligros que se presentan en esta vida, y principalmente para la consecución de la vida eterna, que es la victoria final. Para ello no basta la virtud de la fortaleza.

Esta virtud de la fortaleza tiende a superar las dificultades y vencer los males de un modo humano; siendo limitada su firmeza, como lo es la misma naturaleza del hombre, aun suponiendo los auxilios ordinarios de la gracia, limitados según nuestro modo de ser: y así el Filósofo dice que "el fuerte no puede ser asustado humanamente" (7), es decir, en aquellos peligros y sucesos terribles que no exceden a la naturaleza humana.

Y aunque la fortaleza infusa ordena sus actos al fin sobrenatural de la caridad y es regulada por fuerzas sobrenaturales, sin embargo se acomoda a la limitación del sujeto que la recibe. Este, aunque sepa que sobrenaturalmente puede realizar cosas mucho mayores, se siente detenido en su propia flaqueza y limitación, que llegan a imponer modificaciones a las acciones y fuerzas sobrenaturales.

Por el contrario, con el don de fortaleza es el hombre de tal manera revestido de una fuerza superior, que hace suya, por decirlo así, la misma virtud de Dios, y, superada la debilidad de la naturaleza, obra sólo por la virtud divina, según las palabras del Profeta: "He de amarte, oh Señor, que eres mi fortaleza; el Señor es mi apoyo, mi asilo y mi libertad" (Salmo XVII, 2-3). Y también: "Con mi Dios asaltaré cualquier muralla" (Ibíd., 30). Es decir, según la interpretación de Santo Tomás, "todo lo que pueda ser obstáculo a la flaqueza humana" (III Sent., loc. cit.).

31. — Así, pues, la virtud y don de fortaleza se distinguen como la fuerza humana de la divina. La virtud humana es regulada conforme al modo humano y a las reglas de la prudencia. El don, según el modo y virtud divina que nos asiste: y así, dice el Salmista: "No conquistaron este país con su espada, ni fué su brazo el que los salvó, sino tu diestra y tu brazo y la luz dimanada de tu rostro" (Salmo XLIII, 4). La espada y el brazo indican la virtud de la fortaleza. Mas cuando uno obra por el brazo y la diestra de Dios, no siguiendo las reglas ordinarias, sino las luces dimanadas del rostro de Dios y el instinto del Espíritu Santo, ni midiendo sus fuerzas por la prudencia, su fortaleza no es ya virtud humana, sino divina.

El don de fortaleza perfecciona y ayuda a la virtud en todo aquello en que ésta puede fallar. "Los dones—dice San Gregorio—vienen siempre en auxilio de las virtudes" (8).

32. — OBJECIÓN. — La virtud de la fortaleza lucha contra los más terribles males, a saber, los peligros de muerte (2-2, 123, 4). Por tanto, no

(7) *III Ethic.*, cap. IX.
(8) *Morales*, lib. XXXV, cap. VII

será necesario, para vencer esos peligros, un don especial. Y con mayor razón si se trata de peligros menores. Más aún: hay quienes soportan la muerte en medio de acerbísimos dolores y se matan a sí mismos, sin tener la virtud infusa de la fortaleza, como ocurre entre gentiles e infieles. Por consiguiente, ninguna dificultad, por ardua que se la suponga, exige para su superación un don especial de fortaleza además de la virtud del mismo nombre.

33. — Si a esto se responde que esa fortaleza es virtud ordinaria y procede según las reglas comunes, siendo necesaria otra fortaleza que se ordene al fin sobrenatural conforme a los auxilios sobrenaturales, que es lo propio del don de fortaleza, se *replica* diciendo que para esto basta la fortaleza infusa, que se ordena al fin sobrenatural, se apoya en un auxilio sobrenatural y es regulada por la prudencia infusa. Podrá, por tanto, realizar todo lo propio del don de fortaleza, a saber, obras difíciles en el orden sobrenatural. El que estas obras sean más o menos extraordinarias y exijan una moción especial del Espíritu Santo, es algo accidental, una cuestión de grados dentro de una misma substancia y especie sobrenatural.

34. — Y esto se comprueba: si la virtud de la fortaleza inclina a resistir los peligros de muerte para mantenerse fieles a la virtud y al fin sobrenatural, cuando esto se realiza por instinto y moción del Espíritu Santo, sólo se añade aquí un nuevo conocimiento o precepto que lo mande, pero no una nueva virtud, ya que el nuevo precepto no muda la especie y esencia de la virtud misma. Por ejemplo, un nuevo precepto eclesiástico sobre el ayuno no cambia la razón formal de la virtud de la templanza. El precepto de Dios a Abraham de que matara a su propio hijo, aunque le pedía algo extraordinario—lícito sólo por el mandato divino—, sin embargo no podía cambiar la especificación del acto y ordenarlo a otra virtud que no sea la obediencia o la religión.

Y es porque los actos heroicos y extraordinarios de virtud, aunque exijan un auxilio y moción divina especiales, no pertenecen a otras virtudes que a las cardinales de que son actos. Y, finalmente, para creer una revelación particular de Dios, no se precisa una fe distinta de la teologal. Por tanto, para las obras extraordinarias de fortaleza, aunque se realicen por moción especial o instinto de Dios, no se requiere una virtud distinta de la fortaleza.

35. — RESPUESTA (Cf. § 32).—La virtud de la fortaleza, en general, afronta los peligros de muerte; y la fortaleza infusa hace lo mismo con un fin sobrenatural y apoyada en un auxilio también sobrenatural; para todo lo cual no es preciso en rigor un don de fortaleza distinto de la virtud. Pero es necesario este don para acometer los peligros de muerte u otras pruebas dificilísimas y espantosas cuando sobrepasan las débiles fuerzas del hombre. La virtud de la fortaleza tiende a superar esas graves dificultades, pero lo hace con cierta flaqueza y temor, por las condiciones del sujeto

El don de fortaleza, por el contrario, suprime esa misma flaqueza y temor, porque obra por moción e inspiración del Espíritu Santo, y nos reviste de la virtud de lo alto, usando de ella como si fuera propia, de suerte que obramos como apoyados sobre la piedra inconmovible de que habla el Salmista: "En-

salzóme sobre una roca: ahora me ha hecho prevalecer sobre mi enemigo" Salmo XXVI, 6). Tal es la doctrina de Santo Tomás: "La virtud de la fortaleza—dice—mira la dificultad de las obras en sí misma, sin relacionarla con el sujeto operante, porque no excede de sus propias fuerzas. El don, en cambio, se extiende también a aquellas mismas cosas que exceden el poder del hombre" (III Sent., loc. cit.).

36. — Esto se entiende fácilmente recordando la doctrina poco antes expuesta. Es propio de la fortaleza dar al alma firmeza para vencer los peligros y los males que la amenazan. Esta firmeza procede de la ponderación de las fuerzas del sujeto en orden a la obra que acomete o tiene que resistir. Estas fuerzas humanas son débiles y prontas a desfallecer. La virtud de la fortaleza, procediendo de un modo humano—aunque sea por un fin sobrenatural—, lucha por vencer las dificultades y obstáculos valiéndose de fuerzas que, aunque suficientes de suyo para realizar esas obras, son defectibles y débiles. No puede la virtud de la fortaleza, por sí sola, superar suficientemente las deficiencias y desmayos de las fuerzas del hombre. Y así, hasta el fuerte y constante desfallece y muchas veces decae ante las dificultades o se acobarda por el miedo.

El don de fortaleza, en cambio, da tal fuerza para acometer obras arduas y difíciles, que supera toda flaqueza del sujeto por la virtud del Espíritu Santo que asiste al alma, desvaneciendo todo temor natural; y así procede en las cosas más arduas y peligros más atroces, por un motivo superior al de la virtud de la fortaleza.

Por eso, Nuestro Señor Jesucristo, que en su Pasión primeramente manifestó temor para mostrarnos la debilidad de su naturaleza, que procedía de un modo humano por la virtud de fortaleza compatible con esos temores, alcanzó inmediatamente su perfecta firmeza por el don, como dice el Papa San León: "Rechazado el temblor de su flaqueza y confirmada la magnanimidad de la virtud, volvióse hacia la sentencia de su eterno designio" (9). Así, pues, el don de fortaleza confirma completamente a la virtud correspondiente en lo que ésta tiene de defectible: la virtud acomete los peligros, pero manteniéndose dentro de las limitaciones que impone a su actuación la misma naturaleza del hombre. El don, por el contrario, suprime esas mismas limitaciones, puesto que usa como propias la virtud y fortaleza divinas, por instinto del Espíritu Santo.

37. — Son muchos los que toleran la muerte y los peligros graves sin el don, sólo por la virtud de la fortaleza, y aun estando en pecado, como los que se suicidan por desesperación o vanidad (Cf. núm. 32, § 2). Pero dichos sujetos no arrostran esos peligros por verdadera fortaleza, sino, al contrario, por abatimiento de ánimo, pusilanimidad, temeridad, vanidad o, también, cierta ignorancia, todo lo cual es incompatible con una verdadera fortaleza. No se manifiesta ésta tanto en las acciones del cuerpo como en las disposiciones del alma.

---

(9) *De Passione*, sermo VIII.

No debemos llamar fuerte al que se siente con el ánimo abatido, al pusilánime, al desesperado o vanidoso, aunque en el exterior ejecuten obras que parezcan denotar valentía, arrojándose al peligro o resistiendo la prueba. Todas estas cosas las toleran, no por ánimo esforzado e invencible, sino más bien vencidos por el abatimiento. El que se suicida por las desgracias de la vida no es fuerte, sino más bien pusilánime, ya que no es capaz de tolerar esas desgracias temporales y quiere ponerles fin mediante la muerte. Y el que por vanidad se expone a esos mismos peligros u otras penalidades, no es fuerte, sino víctima de la vanidad o de la audacia; es incapaz de soportar una injuria u oprobio, y prefiere la muerte ante la esperanza de que los hombres le alaben.

Por el contrario, el hombre verdaderamente fuerte, no sólo desprecia la muerte, sino también la humillación, como dice el Apóstol de Jesucristo, que, "proponiéndosele el gozo, sufrió la cruz sin hacer caso de la ignominia" (*Heb.*, XII, 2.)

El apetito del honor es, en verdad, el más difícil de vencer en el corazón del hombre, y aquel que, vencido por este apetito, tolera grandes pruebas corporales, no es verdaderamente fuerte: el don de fortaleza triunfa de los males exteriores, pero principalmente robustece el corazón.

38 (Cf. § 33). — La virtud infusa de la fortaleza es suficiente para superar las dificultades que surjan dentro de su línea y en el orden humano con miras a un fin sobrenatural, pero no lo es en absoluto frente a toda clase de obstáculos: procede de modo humano y en proporción a la capacidad del sujeto; por esto, desfallece frecuentemente, por la debilidad de éste, no por deficiencia de ella.

El don de fortaleza obra en esas cosas difíciles y graves, no sólo por un dictamen y motivo sobrenatural, sino por la moción del Espíritu Santo, que le quita todo temor y suple las flaquezas para vencer cualquier dificultad, como se dice de Sansón, "de quien se apoderó el Espíritu del Señor; y como se consume el lino al sentir el fuego, así rompió Sansón las ligaduras con que estaba atado" (*Judic.*, XV, 14). Lo cual nos muestra que ese espíritu es poderoso para vencer todo impedimento y hasta para romper exteriormente las cadenas.

39 (Cf. § 34).—La inspiración y moción del Espíritu Santo, en que se apoya el don de fortaleza como en su razón formal, no consiste sólo en un nuevo precepto ni en una nueva revelación, luz o conocimiento infundidos en el alma, sino en una nueva constancia y firmeza, producida por el mismo Espíritu Santo, que corrige la debilidad de las fuerzas humanas y hace al hombre capaz de vencer toda dificultad.

Por eso no prueban nada los ejemplos que se proponen de otras virtudes. En la obediencia de Abraham, además del precepto divino, vemos actuar el don de piedad, por el que éste obedeció religiosamente a Dios en un mandato tan extraordinario, y el don de fortaleza, por el que venció todo temor y vacilación, hasta la misma ternura de su amor paternal, que hubiera restado fuerzas a su corazón.

En cuanto a los que reciben revelaciones privadas, se tiene por muy pro-

bable que, además de la fe teológica, reciben luces particulares para mejor comprender y asentir a ellas. Y aunque creyeran con la fe teológica, es porque para creer tales revelaciones no se necesita otro motivo formal que el de la misma fe. Pero para vencer todas las dificultades y temores, que es lo propio de la fortaleza, se necesita una fuerza espiritual superior a la de la virtud, ya que ésta es compatible con tales imperfecciones.

40. — B) MATERIA DEL DON DE FORTALEZA. — Algunos autores, distinguiendo la materia propia de este don de la materia de la virtud correspondiente y de otras adjuntas, afirman que el don sólo tiene por objeto acciones extraordinarias que exigen especial instinto del Espíritu Santo, como cuando los mártires se arrojaban ellos mismos al fuego; o Jonatás, con un solo escudero, ataca a todo un ejército; o Sansón mata a miles de hombres.

41. — Pero Santo Tomás dice expresamente que "aunque el don de fortaleza se refiera principalmente a esas obras de supererogación, se extiende, sin embargo, a otras dificultades sobre las que pudiera obrar la virtud ordinaria de la fortaleza, aunque de un modo distinto" (III Sent., 34, 2, 1, qla. 2, ad 1). Y no sólo se extiende a la materia de la virtud de la fortaleza que son los peligros de muerte, sino a la de todas las virtudes similares, como la magnanimidad, magnificencia, paciencia, perseverancia y otras, como el mismo Santo Doctor enseña: "El mismo don de fortaleza se extiende a todas las dificultades que ocurren en las cosas humanas, incluso en las superiores a las facultades ordinarias, según aquello del Apóstol: "Todo lo puedo en Aquel que me conforta" (Ibíd. corp.). Por tanto, el acto del don de fortaleza abarca toda clase de dificultades, mientras que el de la virtud sólo se refiere a algunas.

De esa misma virtud se puede decir que, "apoyándose en las facultades del hombre, no es capaz de vencer toda clase de dificultades, sino tan sólo las que caigan dentro de las posibilidades humanas. Para superar otras dificultades se dan nuevas fuerzas, que son como nuevas facultades" (Ibíd., q. 3, 1, qla. 2).

Las potencias sensitivas son muchas a causa de su misma limitación. Un sentido, aunque por razón de su objeto sea superior a otro, no por eso podrá obrar sobre objetos inferiores de otros sentidos. Por ejemplo, la vista u oído —sentidos superiores por sus mismos objetos— no pueden actuar sobre el objeto de otros sentidos inferiores, como el gusto y el tacto. De igual modo, las virtudes obran sobre una base humana, sobre un objeto limitado y determinado, sin que puedan obrar sobre otros menos difíciles que el suyo, por caer fuera del radio de su limitación. Pero así como el entendimiento—*superior* a todos los sentidos—abarca el objeto de todos éstos de un modo trascendente, siendo una sola e idéntica facultad, así también el don de fortaleza actúa sobre toda clase de cosas difíciles, objeto de las otras virtudes adjuntas a la fortaleza, permaneciendo como un solo don.

42. — Esto se puede probar *a priori* y *a posteriori*.

Prueba a priori. — La razón formal en que se apoya el don de fortaleza es más universal y elevada que la de las otras virtudes que tienen también por

objeto cosas difíciles de realizar; luego debe comprender varias materias y extenderse más que cualquiera de esas otras virtudes. La consecuencia es evidente, pues cuanto más universal y eficaz es la razón formal, mayor ha de ser el campo de su actividad. De donde se deduce que, apoyándose el don de fortaleza en las fuerzas divinas y en la virtud del Espíritu Santo como motivo formal, podrá extenderse a todas las dificultades, abarcando en sí la materia de todas las virtudes que digan relación con la fortaleza: porque "todo lo puedo en Aquel que me conforta".

43. — *Prueba a posteriori.* — Si el don de fortaleza sólo sirviera para la realización de acciones extraordinarias, que son muy raras, este don no sería necesario para la salvación, ni tendríamos por qué decir que existe en todos los que se hallan en estado de gracia.

Es manifiesto que esas acciones no son necesarias para la salvación ni se dan en todos los hombres. Por consiguiente, si el don de fortaleza—como los demás dones—es necesario para la salvación y se encuentra en todos los justos, como enseña Santo Tomás (1-2, 68), es preciso que el don de fortaleza sirva también para otras acciones ordinarias, aunque por falta de ocasión y de materia no se ejerciten con tanta frecuencia.

Y la verdad es que para vencer tantas dificultades como se oponen a la consecución del fin último de la vida eterna, para sobrepasar tantos peligros como nos salen al paso, para dar fuerzas a nuestra flaqueza y alejar nuestro temor, que emana de nuestra propia naturaleza cuando se apoya en su virtud, que en muchos casos desfallecería por su natural debilidad, es *necesario* un don de fortaleza que use de la virtud divina como propia. Siendo infinita esa virtud, puede extenderse a toda clase de materias difíciles y en todas ellas despertar confianza y seguridad. De esta manera, el don de fortaleza, uno en sí, puede abarcar todas las virtudes que tengan por objeto la realización de cosas difíciles, de la misma manera que una sola esperanza abarca todas las cosas que pueden esperarse en orden a la vida eterna.

44. — Pero aunque el don de fortaleza pueda corregir toda debilidad del sujeto, no se sigue de esto que vaya siempre acompañado de un socorro eficaz de la gracia, como es el don de la perseverancia, pues aunque pueda, atendiendo a la moción del Espíritu Santo, robustecer toda flaqueza, sin embargo no siempre lo hace, por el obstáculo que a ello pone la mutabilidad del hombre.

III. — Don de temor

45. — No examinaremos aquí el don de temor en cuanto correspondiente a la virtud de la esperanza (Cf. 2-2, 19), sino sólo en cuanto corresponde, de un modo secundario, a la virtud cardinal de la templanza (como dijimos al comienzo de este capítulo), siguiendo la doctrina de Santo Tomás, para que así se vea mejor cómo el conjunto de los dones corresponde al de las virtudes.

46. — CLASES DE TEMOR. — Hay varias clases de temor, mas no todos son dones del Espíritu Santo. El temor puede ser: *mundano*, *servil*, *inicial* y

filial o *reverencial*. La raíz de esta división (III Sent., 34, 2, 1, qla. 2) la hallamos en el concepto mismo de temor como huída del mal.

El mal puede ser de dos especies: *mal de pena* y *mal de culpa*. De aquí se deduce también un doble temor: uno que huye del mal de pena y otro que huye del mal de culpa. Pero estas diversas especies se subdividen a su vez por diversos motivos.

1.° Del *mal de pena* se huye de dos maneras: A) Se huye de la pena y, por huir de ella, se cae en el pecado; como sería renegar de la fe por temor a los suplicios. Este temor *mundano* es absolutamente malo. B) Por la segunda se evita el pecado para huir de la pena que lo castiga, principalmente de la pena eterna. Es un temor *servil*, pero bueno. Comienza por el miedo al castigo, como en los siervos, pero avanza más, haciéndonos huir de la culpa, que es causa de la pena.

2.° El temor que huye *de la culpa* sólo por ser ofensa de Dios y por el temor de ser separado de Él, es temor *filial*, porque es propio de los hijos temer la pérdida y separación de su padre.

Pero este temor es a veces *imperfecto*, y se llama entonces *inicial*, porque aún va mezclado con el temor a la pena. Y así, huye del mal de culpa porque teme caer en la pena; y el temor de la pena contribuye también a hacer huir de la culpa, aunque *principalmente* sea movido a evitar la ofensa de Dios.

Otras veces es *temor filial perfecto*, cuando se elimina de él todo temor a la pena, por la perfecta caridad que en él domina, temiéndose solamente la culpa por la ofensa hecha a Dios. Tal es el temor filial, reverencial y casto, que permanece por los siglos de los siglos.

47. — De esas diversas especies de temor, ni el mundano ni el servil pueden constituir el don de temor. El mundano, porque es pecaminoso: teme más perder al mundo que a Dios, a quien abandona por el mundo. Y el servil, porque, aunque de suyo no es malo, puede darse también en el pecador, ya que la atrición puede moverle a reconciliarse con Dios, concurriendo para ello eficazmente el temor de la pena. Este temor es una gracia de Dios, impulsada por el mismo Espíritu Santo, que aún no habita en el alma del pecador, pero que la mueve (10).

Por tanto, ambos temores quedan excluídos de los dones del Espíritu Santo, que habita en el alma de los justos. Tal es la doctrina de Santo Tomás (2-2, 19, 9; III Sent., 34, 3, 2). Según él, en el don de temor sólo entra el *temor filial y casto*, porque se funda en la caridad y reverencia a Dios como Padre, y teme separarse de Él por la culpa.

Este temor no difiere esencial y específicamente del temor inicial, sino sólo en cuanto al estado o modalidad de que se halla revestido, como enseña el mismo Santo Doctor (2-2, 19, 8). El temor inicial es propio de la caridad imperfecta y corresponde al estado de los principiantes, en los que aún quedan restos de temor servil, en cuanto que el miedo a la pena influye en ellos, aunque

(10) Conc. *Tridentinum*, sess. XIV, cap. IV. (DENZ.-BANNW., 898.)

de un modo secundario; lo que temen principalmente es la culpa y la separación de Dios, que es lo que constituye el temor filial. Conforme crece la caridad, se va purificando ese temor, perdiendo su modalidad servil, que teme la pena, para fijarse únicamente en la culpa, según aquello de Jeremías: "Reconoce, pues, y advierte cuán mala y amarga cosa es haber abandonado al Señor Dios tuyo, el no haberme temido a mí" (JER., II, 19).

Reconociendo el alma y advirtiendo la gravedad de la culpa, y viéndose privada del bien eterno, juzga todo lo creado como digno de desprecio. Olvidándose de los bienes temporales, tampoco teme las penas que le privan de aquellos bienes. Inmensa es la amargura de quien teme sólo la culpa, excluyendo el temor servil de las penas, según aquello que decía el mismo profeta Jeremías en sus *Lamentaciones*: "Me llenó de amargura, me dió a beber ajenjo y machacó mis dientes con piedras, me alimentó de ceniza; mi alma, desechada de la paz, se olvida de todos los bienes, y dice: Se perdió mi fin, y mi esperanza está sólo en el Señor" (JER., *Tren.*, III, 15-18).

48. — No hay dificultad ninguna en admitir que la razón formal del don de temor sea distinta de la razón formal de la templanza. El temor emana de la reverencia a Dios; y, haciendo huir de la culpa, reprime el ímpetu de las pasiones que se rebelan contra la razón, principalmente las pasiones lascivas. La templanza, en cambio, refrena las pasiones de la concupiscencia, no a modo de huída o por reverencia a Dios, sino por amor a la misma honestidad.

Y se distingue también de la humildad, aunque con ella mantenga mucha semejanza. La humildad tiende a reprimir las pasiones de audacia, presunción y soberbia, por temor y sumisión a Dios (2-2, 141, 2, ad 3). Pero no provoca directamente esa reverencia a Dios, ni el movimiento de huída del pecado, propios del temor; sólo por una participación de éste logra la humildad reprimir toda confianza presuntuosa en las fuerzas propias, y, de esta manera, contribuye a moderar las pasiones (Ibídem, ad 4).

El don de temor no modera directamente las pasiones. Se orienta a Dios para reverenciarle, abismándose en la grandeza de su majestad, no sólo en cuanto benéfico y poderoso para el bien (en lo que se fija la religión), sino también en cuanto puede herirnos y aniquilarnos, y esto causa temor y reverencia. De este temor nace la humildad para reprimir el ímpetu desordenado de las pasiones de audacia, soberbia y presunción, que tienden a lo que es superior a nuestras fuerzas.

49. — MATERIA DEL DON DE TEMOR, en relación con la templanza, es todo lo que exija moderación y freno. Reprime y detiene al alma, separándola del mal, según aquello: "Por medio del temor del Señor, evita el hombre el mal" (*Prov.*, XV, 27). Y también: "Sujeta, oh Señor, con cabestro y freno las quijadas de los que se retiran de ti" (Salmo XXXI, 9). "Atraviesa mis carnes con tu temor" (Salmo CXVIII, 120).

Todo esto es evidente, pues el temor tiene de suyo un motivo universalísimo: el someterse en todo a Dios y reverenciarle. Puede, por tanto, intervenir en todas aquellas materias en que haga falta imponer restricciones al alma para

refrenar las pasiones; como es toda la materia de la templanza, ya sea en cuanto al objeto principal de la misma—los placeres del tacto—, o bien respecto a otras cosas adjuntas menos principales, como es la moderación de la ira, audacia, confianza y presunción. Todas estas pasiones son refrenadas por el temor de Dios.

50. — OBJECIÓN. — De lo dicho se sigue que no sólo la templanza, sino también cualquiera otra virtud puede ser objeto del don de temor, ya que éste puede retraernos de todo pecado, conforme al texto citado: "Por medio del temor del Señor, evita todo hombre el mal." Y a la templanza sólo dice relación en cuanto reprime el pecado o la fuerza de las pasiones. No parece, por tanto, que el temor corresponda de un modo especial a la templanza.

51. — RESPONDEMOS, con Santo Tomás, que "el don de temor mira *principalmente* a Dios para evitar ofenderle, y por esto corresponde a la virtud de la esperanza, como queda dicho. *De un modo secundario*, se refiere también a todas aquellas cosas de que huye el alma para evitar la ofensa a Dios. Y, según esto, necesitará el hombre un mayor temor para huir de las cosas que más le atraen y sobre las que recae la virtud de la templanza; por tanto, a la templanza corresponde el don de temor" (2-2, 141, 1, ad 3).

Así, pues, el temor, considerado en toda su universalidad, tiende a reverenciar a Dios, a hacer que nos sometamos a Él, y nos repliega en nuestra propia pequeñez frente a su inmensa grandeza. Hace, además, huir del mal para no separarnos de Dios por la falta. Y, finalmente, influye también en el ánimo, coartándole y reprimiéndole, para no dejarle caer en la culpa por el ímpetu de la concupiscencia o el aliciente del placer. El don de temor—dice Santo Tomás (1-2, 44, 1)—refrena el apetito, limita su campo y amortigua su atractivo con la representación del mal que le amenaza. Retrae también las mismas fuerzas del cuerpo, que se calman por la represión de los humores, los cuales quedan como dominados y hasta desaparecen, según lo dicho por el Profeta: "Por eso todos los brazos perderán su vigor y energía, y todos los corazones de los hombres desfallecerán y serán quebrantados" (ISAÍAS, XIII, 7-8). Y San Lucas: "Secándose los hombres de temor y de sobresalto por las cosas que han de sobrevenir en todo el universo" (XXI, 26).

Por el contrario, el efecto propio de la delectación es dilatar el alma (1-2, 33, 1), según aquello de Isaías: "Entonces te verás en abundancia y se asombrará tu corazón y se dilatará" (XL, 5).

52. — EN RESUMEN: El don de temor, en cuanto al *objeto* que reverencia y al que se somete, corresponde a la esperanza teologal y reprime la presunción que a ésta se opone; mas si lo consideramos en cuanto a la *culpa u ofensa* a Dios, que huye y evita, puede corresponder a todas las virtudes, porque puede evitar toda clase de pecados. En cuanto al *efecto* que produce en el alma, corresponde especialmente a la templanza, como hemos visto.

53. — OBJECIÓN. — El don de temor sólo puede reprimir las pasiones del apetito concupiscible o las que se refieren a la virtud cardinal de la templanza, mas no aquellas pasiones que pertenecen a otras virtudes accesorias

y menos principales, como es la clemencia y mansedumbre, que tienen por objeto moderar el orgullo, etc. Esas pasiones no se mitigan por la opresión del temor sobre el alma, como ocurre en las deleitables.

RESPUESTA. — El don de temor, ante todo, modera el deleite y, en consecuencia, toda otra pasión que necesite ser refrenada o coartada, como la ira, presunción, vanidad, etc., que llevan consigo algún deleite, como ocurre con la curiosidad, el cuidado excesivo en el vestido. El que se venga, experimenta cierto deleite en la venganza movida por la ira; en la vanidad hay también gran deleite. El deleite de la carne es algo natural; los juicios favorables a uno producen siempre deleite en el alma, y unos y otros pueden ser reprimidos por el don de temor. Éste, no sólo reprime la carne, sino también el espíritu. A esto puede añadirse la huída de todo pecado, como ofensa de Dios, que produce este don.

Así, el temor no sólo produce la pobreza de espíritu—que es la primera de las Bienaventuranzas: "Bienaventurados los pobres de espíritu"—, sino también la bienaventuranza de las lágrimas: "Bienaventurados los que lloran", como enseña Santo Tomás (2-2, 19, 12, ad 2). Contrae el espíritu y le vacía de toda presunción personal, dándole a conocer toda su pequeñez y pobreza, y reprime la carne y la atenaza, que es lo que significa *llorar*; es decir, no deleitarse ni dilatarse, sino gemir y retraerse.

54. — DIFICULTAD. — ¿Cómo obra el temor sobre la materia de la templanza? ¿Es sólo por la huída de la culpa, o produce también un movimiento hacia el bien? Porque el temor hace al corazón humilde y le somete a Dios, reprimiendo la exaltación de su orgullo, con lo cual desaparece la dificultad, que es a lo que el temor se refiere. La delectación, como dice Santo Tomás (2-2, 19, 12, ad 2), no es una cosa ardua, y, por tanto, el movimiento de huída propio del temor no puede afectarle.

55. — Suárez (11) piensa que este temor es un acto de humildad y que toda la templanza debe comprenderse bajo la razón de humildad, así como la justicia bajo la razón de piedad. Cita a favor de su opinión a Ricardo de San Víctor y a Escoto, y añade que es también conforme con San Agustín, cuando dice que "el temor de Dios es propio de los humildes" (12), y: "¿Quién es humilde sino el que teme a Dios?" (13); y a San Gregorio (14), que opone el temor a la soberbia, que es lo propio de la humildad. Y como la humildad no es formalmente un acto de huída, sino una tendencia hacia el bien, que refrena el exceso de la presunción del espíritu, se seguirá que el temor reprime el deleite por un movimiento positivo hacia el bien.

56. — *A pesar de esto, debemos afirmar* que el don de temor difiere formal y específicamente de la humildad, y esto, no sólo desde un punto de vista genérico—en cuanto a la huída para evitar el pecado u ofensa de Dios—, sino

(11) *De Gratia*, lib. II, cap. XXI, núm. 22.
(12) *De sermone Domini in monte*, cap. I.
(13) *De Sanctis*, sermo XVII, cap. I.
(14) *Morales*, lib. II, cap. XXVI (alias XXXVI).

también especial, por el efecto que causa en las pasiones concupiscibles y en todos aquellos excesos que se deben reprimir. Si Suárez fuera consecuente con sus propios principios (según los cuales los dones son hábitos específicamente distintos de las virtudes), no podría negar la distinción que existe entre el don de temor y la virtud de la humildad, y, por consiguiente, entre los actos de uno y otra. La consecuencia es clara, teniendo en cuenta que los actos son producidos y especificados por los hábitos.

57. — Contra Escoto y todos los que no distinguen los dones de las virtudes, probamos que el acto del don de temor no puede ser acto de la virtud de la humildad. El temor, como enseña magistralmente Santo Tomás (2-2, 19, 1, c.), se refiere a un doble objeto: el *mal*, del que huye, y la persona a quien se reverencia, de la cual puede provenirle el mal o puede, al menos, permitirlo. Por esto, el temor, en cuanto tal, no ama ni al mal ni a la persona a quien teme; temor no es lo mismo que amor a un bien, aunque sea movido por la reverencia a una persona buena, pues se la mira causante en nosotros de un mal, o, al menos, como capaz de causarlo. Sólo como presupuesto o concomitante puede admitirse cierto amor a esa persona a quien se teme.

La humildad, en cambio, ni huye del mal, ni mira a la persona superior como poderosa para infligirnos un mal. Su acto propio no es la huída de un mal inminente, ni la reverencia o temor a un poder superior, sino una sumisión ordenada por la consideración de los propios defectos y las excelencias del superior. La humildad subsiste aun cuando de ella se descarte toda idea de mal, del que se deba huir, con sólo reconocer lo que uno es en sí y lo que es aquel a quien se somete.

Prueba de esto es que podemos humillarnos ante nuestros iguales o inferiores y ante todos aquellos de quienes nada podemos temer, como Cristo se humillaba ante sus propios discípulos y les lavaba sus pies. Y en la carta de San Pedro se dice: "Permaneced sumisos a toda humana creatura, por respeto a Dios" (I PETRI. II), sin que tengamos por ello que temer a toda humana creatura.

El acto de temor, por tanto, se distingue formalmente del acto de humildad, aunque la humildad pueda derivarse y ser regulada por el temor.

De aquí que San Agustín (15) atribuye la humildad (que identifica con la pobreza de espíritu) al don de temor (Cf. 2-2. 16, 2, ad 3), pero como un efecto consiguiente, no como acto propio del mismo. La pobreza de espíritu es la bienaventuranza que corresponde al temor como efecto propio; pues, como dice Santo Tomás: "Siendo propio del temor filial manifestar reverencia a Dios y estarle sumiso, los efectos de esta sujeción pertenecen al don de temor, y así, el que se somete a Dios con toda perfección, deja de buscar su propia gloria" (2-2, 19, 13). Y más adelante: "El que teme a Dios de una manera perfecta, no busca exaltarse a sí mismo por la soberbia." Por tanto, la humil-

(15) *De sermone Domini in monte*, cap. IX

dad o pobreza de espíritu es algo que sigue a la reverencia de Dios, y, siendo su efecto y regulado por él, no puede ser su acto formal.

Uno y otra, a saber, el temor y la humildad, sujetan el hombre a Dios, pero bajo una formalidad distinta: el temor, fijándose en el poder que tiene de castigarnos, que lo mueve a la reverencia; la humildad, abstrayendo esa razón aflictiva del mal, subordinada su propia pequeñez a Dios y a los hombres.

58. — El temor sólo tiene un acto formal específico, del cual se derivan diversos efectos que se le atribuyen como consecuencias imperadas y reguladas por él; y, entre otros efectos, haylos que se refieren a la templanza y virtudes adjuntas, una de las cuales es la humildad. Y como del temor se derivan esas consecuencias, podemos decir que, de un modo eminente y virtual, el temor es también templanza, humildad y demás virtudes adjuntas, a las que corresponde. Pero el acto propio del don de temor es la reverencia a Dios, como poderoso para infligirnos el mal, y la huída del mismo. En Cristo y en los bienaventurados no se da este segundo acto del temor, pues ningún mal puede amenazarles; pero sí el primero, de reverencia a Dios. Por eso dice San Agustín que "este temor casto permanece por los siglos de los siglos (16) allí donde no hay mal que se pueda temer, poseyendo el bien que no se puede perder".

Ese acto, que de un modo tan general huye de todo mal que nos separe de Dios y nos somete a El como a suma e infinita majestad, excluye todo engreimiento de espíritu y toda soberbia, y por esto corresponde a la *primera bienaventuranza, la de los pobres de espíritu*. Y, en segundo lugar, reprime todo movimiento de deleite corporal, produciendo aquella tristeza que es propia de la *tercera bienaventuranza: "Bienaventurados los que lloran."*

59. — Santo Tomás (2-2, 19, 12, ad 2) afirma que una y otra bienaventuranza corresponden al don de temor: la primera, directamente, y la otra, como consecuencia. Al contemplar la majestad divina, a la que todas las cosas están sometidas con la más absoluta dependencia y servidumbre, "pues en El vivimos, nos movemos y somos" (*Act.*, XVII, 28), y pensando al mismo tiempo que todos esos dones nos los da Dios con plena voluntad y liberalidad y que libremente puede concedérnoslos o quitárnoslos, queda el alma como aterrada ante la faz divina, y se vacía de las cosas que antes llenaban su corazón, según aquello del Profeta: "Sus relámpagos [el esplendor y fulgor de su potencia vindicativa] alumbrarán el orbe; vióla y se estremeció la tierra; derritiéronse como cera los montes a la presencia del Señor; a la presencia del Señor se derretirá toda la tierra" (Salmo XLVI, 4-5). Todo lo alto y sublime en las cosas de la tierra se desvanece y disuelve de temor ante la potestad divina, como la cera ante el fuego; porque, para el que teme, sólo Dios es elevado, y lo que aparecía como sublime pierde todo su valor, en frase de la misma Escritura: "Y la arrogancia de los hombres será doblegada, y humillada la altivez de los magnates, y el Señor solo será ensalzado en aquel día. Y los ídolos todos serán hechos añicos, y meteránse los hombres en las cavernas de las peñas y en las

(16) *De Trinitate*, lib. XIV, cap. IX

concavidades de la tierra, por causa de la presencia formidable del Señor y de la gloria de su majestad, cuando se levante para castigar a la tierra" (ISAIAS, II, 17-19). Palabras que representan la desolación interior que causa el temor de Dios, como un fuego de crisol que destruye toda la altivez del espíritu, de tal manera, que el alma elegiría arrojarse en las cavernas de las peñas y en las entrañas de la tierra, antes que contemplar la faz y el rostro de su poder y la gloria de su majestad airada. Esto es propio de la pobreza interior del espíritu, porque en verdad se empobrece el que depone y se despoja de toda altivez y engrandecimiento y penetra en las cavernas y entrañas de la tierra ante la faz temerosa del Señor, esto es, en la nada y miseria de su substancia terrena.

60. — Y de aquí nace el segundo efecto, que es el disgusto que siente el alma por las cosas temporales. En esto consiste la bienaventuranza del llanto: "Bienaventurados los que lloran."

El que teme a Dios, y por ello destruye toda soberbia de espíritu, no podrá entregarse a los deleites. Tiene el corazón como muerto y se considera como sepultado y arrojado por el Señor en la fosa de la tierra, como dice Isaías: "Y entrará en las aberturas de las rocas y se ocultará en la fosa de la tierra, por el miedo del Señor y de la gloria de su majestad" (II, 21). Atravesada la carne por el dardo del temor, debilitada y quebrantada por el primer efecto de la pobreza de espíritu, reprime y apaga toda virulencia, todo placer lascivo y ardiente: "Se ha debilitado mi vigor a causa de mi miseria, y todos mis huesos se hallan trastornados" (Salmo XXX, 11). Es decir, que de la pobreza de espíritu se deriva una debilitación corporal para los deleites de la carne, como dice la Escritura: "Porque tus saetas me han traspasado y ha caído sobre mí tu mano. No hay salud en mi carne ante tu ira, ni hay paz en mis huesos ante mis pecados" (Salmo XXXVII, 2, 3). De esta manera, el temor macera la carne, reprime la lascivia y la debilita para que no alimente malas pasiones, y así la sujeta al temor de Dios y a la pobreza de espíritu. De esta manera se cumplen las palabras del Profeta: "Se seca el heno y cae la flor [de la carne] en cuanto se dirige contra él el soplo del Señor" (Is., XL, 7).

61. — Por lo dicho se comprende cómo el temor produce los mismos efectos que la humildad, pero de un modo eminente. En este sentido se han de explicar los textos citados por Suárez, que atribuyen la humildad al temor, como efecto consecutivo y derivado de él, y no como su acto formal elícito.

En segundo lugar, el temor logra lo mismo que la castidad o templanza y demás virtudes derivadas de ésta, pues traspasa la concupiscencia y ahuyenta las delectaciones por el encogimiento del espíritu y por el temor a la justicia o poder divino, produciéndose el llanto, la aflicción o disgusto ante las miserias temporales de la vida. No huye del placer como de algo arduo, pero consigue esa dificultosa separación o vencimiento del mismo, que es para nosotros algo muy difícil, como nos lo predica la lucha continua contra las tentaciones (Nota S).

NOTA R

LA MATERIA DEL DON DE PIEDAD

Los dones del Espíritu Santo actúan sobre la misma materia de las virtudes, perfeccionando sus actos según el modo divino que les compete por su ser sobrenatural. De ahí proviene en ocasiones la dificultad de discernir lo propio del don, de su virtud correspondiente, y precisar el influjo de cada don en la materia de las otras virtudes.

Esta dificultad no es pequeña en el don de piedad, correspondiente a la virtud de la religión, el cual actúa también sobre otras muchas virtudes; y por eso nos parece necesario determinar con toda precisión su diferencia esencial de las virtudes análogas y su extensión más o menos directa a otras materias, que parecen no tener nada de común con la virtud de la religión.

La virtud de la piedad, propiamente hablando, es la que regula nuestras relaciones para con los padres, precisamente en cuanto progenitores a quienes debemos el ser. Es una parte potencial de la justicia, y no justicia en sentido estricto, porque si bien el débito para con los padres es mayor que ningún otro tratándose de puras criaturas, falta aquí la razón de igualdad que se supone en toda justicia, porque los padres nunca podrán dejar de ser causa y principio de nuestra existencia, en la cual se fundan todos nuestros bienes, y nunca, por tanto, podemos devolverles lo que de ellos hemos recibido.

Por extensión, la virtud de la piedad también comprende nuestras obligaciones para con la patria, que es como la condición espacial y plenaria de la paternidad humana, propia de seres racionales. Y como derivación de esos principios, alcanza también la virtud de la piedad

y sumisión perfecta de su propia razón ante la alteza y oscuridad de los misterios.

También la esperanza es influída por el don de piedad, porque el alma, sintiéndose hija del Padre de infinita bondad, no puede menos de arrojarse en sus brazos paternales con una confianza absoluta para que haga de ella lo que quiera, pues sabe que todo lo que de Él procede es bueno y lo mismo son amables sus castigos que sus recompensas. De este modo hace a Dios el homenaje de prescindir enteramente de sí misma, como quien no merece que se la tenga en cuenta, pues es *nada* en presencia del *todo* de Dios; y le da el culto de su rendimiento total, fiándose enteramente de Él, sin atender a otra cosa más que a su gloria. Con eso el alma alcanza una paz inalterable, preludio de bienaventuranza, que nada ni nadie puede turbar, porque ha hecho la inmolación de su presente, de su pasado y de su porvenir en el altar de la Divina Paternidad, a quien encomienda todo su cuidado.

La caridad, a influjo de este don, igualmente se perfecciona y purifica. El amor de Dios al modo nuestro y según la regla de nuestra razón, aunque sea un amor filial que principalmente atiende al beneplácito del Padre, no puede enteramente dejar de mirar a sí mismo y a la herencia que le corresponde. Mas el don de piedad hace el holocausto perfecto del propio yo, consumiéndolo todo en el fuego del divino amor. El hijo es pertenencia del Padre, todo para gloria del Padre; y ese fuego de amor que le devora, le haría dulce el mismo fuego del infierno si, quemándose en él, pudiera dar al Padre un punto más de gloria. Las penas y sufrimientos, lo mismo que los consuelos y alegrías, vienen todos de la mano del Padre amantísimo, que besa con amor, y todos saben a amor, cuyas dulzuras son las únicas que el paladar aprecia. El alma ya, con todas sus potencias y sentidos, con todo cuanto es y con todo cuanto posee, no es más que la leña que alimenta ese fuego de amor en que incesantemente se consume.

Es ése el *amor casto* de que nos hablan algunos místicos, el cual, si bien no difiere substancialmente del amor filial, expresa un grado más de perfección en cuanto que implica la aniquilación de todo egoísmo, a semejanza del amor de la esposa. Es el *amor de complacencia* por todo lo que Dios es y por todo lo que hace, el cual pone su dicha en saber que Dios es inmensamente feliz y glorioso, llegando

a decir con San Agustín: "Señor, si yo fuera Dios y tú fueras Agustín, yo me haría Agustín para que tú fueras Dios."

De ese modo el don de piedad hace que los actos de las virtudes teologales sean al mismo tiempo actos de religión, por la inmolación completa de sí mismo ante la grandeza incomparable del Padre. Y aunque las virtudes teológicas son de suyo más excelentes que la virtud de la religión y que el don de piedad, pueden, no obstante, ser perfeccionadas por ese don, no intrínsecamente, sino destruyendo en ellas todo el elemento humano que se les pega y consumiendo todo sedimento de egoísmo, para que brillen con su máximo esplendor, como verdaderas virtudes divinas.

Bajo esa misma razón formal de dar culto al Padre, el don de piedad conduce a su plenitud las mismas virtudes que dicen orden a uno mismo, cuales son la fortaleza y la templanza, con todo el cortejo de virtudes adjuntas. Porque, considerándose el hijo como cosa del Padre, no quiere para sí más gloria que la de sacrificar su carne y su vida para gloria del Padre. Y esto viene a completar en el cuerpo el holocausto que ese don ofrece en el alma por las virtudes teológicas.

Pero donde más se ejercita el don de piedad—después de la religión, que más propiamente le corresponde—es en las virtudes que dicen orden a nuestros semejantes.

Todos los hombres son hermanos nuestros, porque todos son hijos del Padre celestial o están llamados a serlo. Y aunque la caridad para con el prójimo establece ya esa fraternidad humana, mas lo hace según la regla de nuestra razón, que siempre antepone el propio bien al de los demás. Por el contrario, el don de piedad, como hace a uno prescindir de sí mismo para mirar sólo a la gloria y al beneplácito del Padre, eleva nuestras miras a un plano verdaderamente divino, desde el cual ve y ama y obra con los demás como con verdaderos hijos de Dios, en los cuales Él quiere ser amado y glorificado. En cada uno de ellos ve a Cristo, nuestro hermano mayor, y hace con su prójimo lo que con Cristo haría. Entonces, el sacrificarse por los demás viene a ser tan connatural—aun tratándose de cosas no obligatorias—, que parece ser lo único razonable y lo propio de hijos de Dios. Y así, todos los sacrificios que se practican por el prójimo, vienen a ser también actos de religión de un modo eminente. Esto es sacrificar algo propio para gloria del Padre y para bien de sus hijos adoptivos.

Así es como se comprende que toda la materia de la caridad con el prójimo, de la justicia y de todas las virtudes adyacentes a ella, como la obediencia, la afabilidad y demás, son materia propia de este don, y los actos de esas virtudes se elevan a una categoría muy superior, que es la justicia en su pleno sentido cristiano, la justicia del *hombre justo* sin limitación alguna. Es la justicia entre hermanos— y buenos hermanos—que cumplen sobreabundantemente los deberes de la equidad y no reparan gran cosa en mío ni tuyo, porque todo es del Padre.

Y este don extiende aún su influencia a los seres irracionales e inanimados, no por lo que ellos sean o merezcan en sí, sino por ser cosas del Padre celestial. No digamos ya las cosas sagradas que directamente pertenecen al culto de Dios, sino también a todos los demás seres de la creación. El alma, movida por este don, mira todas las cosas con respeto y con cariño; no maltrata a los animales ni destroza las plantas, sino en cuanto sea preciso para servicio del hombre, para el cual fueron creados; porque todas las cosas, a su manera, glorifican a Dios y le sirven. De todas goza con un placer delicado y celeste, no por lo que ellas tienen de suyo, sino por ser obra de las manos del Padre, que constituyó este mundo para morada de sus hijos mientras se hallen ausentes de El y embutidos en esta carne hedionda.

Todos los seres del universo nos dicen algo de Dios, si sabemos interpretar su lenguaje. Todos son como pinceladas de un boceto divino; como cifras de una palabra que Dios ha hablado; como notas diversas del gran himno que la creación le canta. Y el alma, como más perfecta que todos los otros seres, toma la voz cantante en ese himno de alabanza, porque es la única voz que puede llegar al corazón del Padre.

Así, el don de piedad, de todas las cosas hace materia de culto y así cumple la primera petición del Padrenuestro, haciendo que toda la creación le santifique, le glorifique y le alabe.

Ciertamente, este espíritu de piedad, si abundase en el mundo, de tal modo renovaría la faz de la tierra, que vendría a ser un anticipo y como preludio de la gloria futura.

NOTA 5

EL DON DE TEMOR Y LAS PURIFICACIONES PASIVAS

a) NECESIDAD DE ESTAS PURIFICACIONES. — Para llegar a la unión con Dios, tiene que ser el alma totalmente purificada, porque nada manchado puede adherirse a Aquel que es pureza infinita. "Sin mácula ni ruga" (*Eph.*, V, 27) ha de estar el alma para poder entrar en el camarín secreto y subir al tálamo del Divino Esposo y gozar del "beso de su boca" y de las delicias inefables de su unión, porque, de otra suerte, el mismo Dios como que se mancharía al juntarse y hacerse una cosa con ella en abrazo estrechísimo de amor.

Por no haber sido suficientemente purificadas en esta vida, la mayoría de las almas tienen que serlo en el purgatorio con penas espantosas, antes de entrar en la unión perfectísima de la gloria.

El alma se mancha por su contacto con las criaturas, porque, siendo ella destinada a la unión sobrenatural con Dios, todos los otros seres son inferiores a ella en el orden final de sus destinos, y cualquier adhesión a ellos por lo que son en sí mismos, produce en ella como una mancha terrosa, por ser de inferior condición. Porque mancha no es otra cosa que la adhesión o apegamiento de una cosa de inferior condición a otra de condición superior, afeándola y oscureciendo su esplendor y belleza.

Y no sólo ha de carecer el alma de toda "mancha", sino también de toda "ruga". Las rugas también impiden la nitidez y pureza del rostro y no cuadran a la esposa que ha de recibir las caricias del Amado. Pues el contacto del alma con las criaturas, al mismo tiempo que la mancha, produce en ella rugas, porque quedan sus facultades desordenadas y su piel como encogida al unirse a otros seres que no

son proporcionados a ella, sino que le vienen pequeños, teniendo ella que encogerse para adaptarse a su capacidad, con lo que su piel se arruga y revejece.

Y esa pureza del alma para llegar a la unión con Dios, tiene que ser, de alguna manera, proporcionada a la pureza de Dios y muy superior, por lo tanto, a todo lo que nuestra razón puede descubrir y nuestro pecho anhelar. Dios no se mancha al contacto con las criaturas, ni se encoge y arruga al unirse con ellas, porque las conoce a través de Sí mismo, en su propia esencia divina, y las ama no por lo que ellas son, sino por lo que Él es, y solamente en orden a Él. Y si ama al alma y se une con ella en un plano de igualdad proporcional, como requiere el amor de amistad con que la honra, no es encogiéndose Él y bajándose hasta ella, sino engrandeciéndola a ella, dilatando sus senos, y elevándola hasta Sí al hacerla participante de su naturaleza divina.

Pues una pureza semejante ha de tener el alma para unirse con Dios. Tiene que conocer y amar todas las cosas como a través de Dios, por lo que son en Dios y en orden a Dios. De esta manera es como no establece contacto directo con ellas, y así no pueden mancharla ni arrugarla ni empequeñecerla.

Mucho puede el alma hacer, ayudada por la gracia, para alcanzar esta pureza. Puede ella irse desvalijando del bagaje de las criaturas, purificando sus facultades cognoscitivas por el recogimiento interior y el pensamiento de Dios, por la represión de la fantasía y el apartamiento de toda idea vana o curiosa; así como sus facultades apetitivas, por la mortificación de todo deseo que no diga orden a Dios, por la negación de todo afecto que a Dios no conduzca, por la privación de todo deleite que no sea necesario a la flaca naturaleza y a Dios se encamine, desbrozando de ese modo lo más grueso de sus inmundicias y haciendo como cierto vacío en su interior morada.

Y en estas tareas de purificación activa no dejarán de ayudarla ya los dones de una manera indirecta y poco manifiesta. Así, por ejemplo, el don de ciencia puede darle luz para conocer aquel apego que tal vez se presenta con capa de bien y la tiene aherrojada sin dejarla caminar; el don de fortaleza puede suministrarle energía para acogotar afectos terrenos, por muy intensos que sean, y para romper con hábitos adquiridos, costumbres inveteradas, tendencias connaturales; el don de consejo puede inclinarla a practicar tales o cuales

obras con que más se desprenda de lo terreno y omitir otras que, pareciendo buenas, producirán, sin embargo, efectos lamentables.

Mas, por mucho que el alma haga, aun con esta ayuda indirecta de los dones, no podrá nunca llegar a la pureza que necesita para su unión con Dios, si Él mismo no pone directamente su mano. El alma misma es la que está manchada, porque, aunque espiritual, es ella también criatura, y más manchada aún por su unión con la carne inmunda; y están manchadas sus facultades, de las cuales tiene que valerse como de instrumento para barrer sus horruras, y tiene que moverse siempre entre tierra, porque aun para subir a Dios tiene que actuar sobre las cosas materiales; por todo lo cual es imposible que el alma, con su propia actividad, pueda aventar todo el polvo que hay en ella, por mucho que se sacuda. Es ella siempre la que obra, y no puede obrar sino partiendo de sí misma y afincándose en sí misma; y así, nunca podrá desalojar enteramente de su guarida al pérfido egoísmo.

Una pastora que anda siempre entre ganados inmundos, hiede a establo por mucho que se lave, porque sus vestidos y hasta su piel están impregnados de aquel aire pestilente; sólo cuando salga de entre el ganado y su piel se renueve, y se ponga vestido nuevo, perderá el hedor de que estaba infestada. Pues así el alma no perderá su hedor de criaturas mientras el Espíritu Santo no despoje sus facultades de la vestimenta de sus propios modos de operación y arranque la piel de su egoísmo, dándole un nuevo modo de ser y de obrar.

Ese Divino Espíritu será como una lejía que purifique toda mancha y como un fuego que consuma toda herrumbre de criaturas y un elixir maravilloso que borre toda arruga, dejando al alma con la tersura y nitidez que necesita para ser esposa del Cordero inmaculado. Sólo Él, por sus preciosos dones, puede despojar al alma de lo que es connatural a ella; sólo Él puede verificar ese cambio de perspectiva, haciendo que el alma que naturalmente llega a Dios por las criaturas, pueda ahora descender de Dios a ellas para no contaminarse con ellas.

Para esto se requieren las purificaciones pasivas, en las cuales no tanto es el alma agente cuanto paciente; no es ella principalmente la que obra, sino más bien el Espíritu Santo en ella.

Esto supuesto, ¿cuáles son los dones que directamente purifican

al alma? ¿Qué dones son los que principal y elicitivamente actúan en ella cuando está sometida a estas purgaciones pasivas?

Teniendo el alma que ser purificada en sus facultades cognoscitivas y en sus facultades apetitivas, dos son los dones que tienen que ejecutar su total purificación: el don de entendimiento, en la parte cognoscitiva, y el de temor, en todo cuanto al apetito se refiere.

De este último solamente vamos a tratar ahora, porque del primero ya hemos hablado en otros lugares. Sin la actuación de estos dones purificando pasivamente al alma, todas nuestras obras de virtud estarán roñosas en el acatamiento divino, pues ya nos dijo Isaías que "todas nuestras justicias son como una inmundicia" (Is., LXIV, 6), precisamente por lo que tienen de nuestras.

b) ACTUACIÓN DEL DON DE TEMOR. — El temor es un movimento del apetito, que retrocede, se encoge o huye ante un mal inminente difícil de evitar. Tiene por objeto el mal, y un mal futuro, puesto que el mal presente causa tristeza si el ánimo se encoge y se rinde a él por considerar imposible alejarle de sí; o ira, si el ánimo se yergue y reacciona contra él, para vencerlo y destruirlo si le fuera posible; y si se prescinde de que el mal sea presente o futuro, entonces simplemente se produce el odio, que es como una general repulsión. Y por ser movimiento retroactivo, el miedo o temor se distingue también de la audacia, que tiene el mismo objeto, o sea el mal futuro difícil de evitar; pero es un impulso o movimiento de acometividad para vencer la dificultad y eximirse del mal que amenaza.

A la audacia, pues, se opone directamente el temor, porque, teniendo un mismo objeto, son movimientos contrarios del apetito. Mas también se opone de un modo más indirecto a todos los movimientos de signo positivo, o sea de adhesión, tendencia o acercamiento al objeto, pues son movimientos de sentido contrario, respecto del sujeto, aunque los objetos no sean los mismos. Y esta contrariedad es más manifiesta si consideramos todos los movimientos del apetito en orden a un objeto único, que es como el término de todos. Y como Dios es el término al cual han de referirse todos nuestros movimientos apetitivos, en orden a El tenemos que considerarlos.

Resulta, por consiguiente, que podemos reducir a dos los objetos de nuestro apetito: Dios y las creaturas; así como son dos los movimientos: de adhesión y de repulsión o retracción.

Dios en Sí mismo no puede ser temido, porque es bien infinito, y el bien, en cuanto tal, no causa temor, sino amor y adhesión. Mas puede ser temido por sus atributos o por sus efectos en orden a nosotros mismos. Esto acontece de tres maneras: *a*) Puede Dios ser temido en cuanto es capaz de imponernos la pena; y éste es el temor servil, que no es don del Espíritu Santo, aunque proceda también de El. *b*) También puede ser temido en cuanto que podemos ofenderle, menoscabar su gloria extrínseca por nuestras culpas, tenerle airado y estar separados de Él; y éste es el temor filial, correspondiente al amor del mismo nombre. c) Y puede, finalmente, ser Dios temido al ver nuestra nada en presencia de su majestad y grandeza infinitas; lo cual constituye el temor reverencial, que corresponde al amor casto.

De este modo, el temor de Dios, de una manera general, se opone a todo pecado, porque el pecado es un movimiento de adhesión a la criatura con preferencia a Dios, y el temor un movimiento de alejamiento o repulsión de la creatura para no apartarse de Él o no ofenderle. En este sentido, el temor de Dios puede influir negativamente en todas las virtudes apartando al hombre de sus actos contrarios, que son los pecados.

Pero tiene el don de temor una materia más propia y especial. Todos nuestros afectos a las criaturas nacen del amor a nosotros mismos. El que peca, ama a la criatura por sí mismo, y a sí mismo más que a Dios. Por eso, todo pecado nace del amor desordenado que el hombre a sí mismo se tiene; y como este amor desordenado es causa de toda ofensa de Dios, de ahí que el temor de Dios es contrario al amor propio desordenado. El amor propio tiende a ensalzarle sobre lo que él es; el temor de Dios tiende a replegarle en lo que él es en la presencia divina.

De aquí se infiere que son las tres virtudes principales que suministran la materia al don de temor, según las tres cosas que el hombre principalmente en sí mismo ama.

La primera es la humildad. Ama el hombre, ante todo, su grandeza, dilatarse y ensancharse más de lo que le corresponde, lo cual constituye el orgullo, la soberbia; mas la humildad le reduce a sus debidos límites para que no pretenda ser más de lo que es, según la regla de la razón. Y sobre esto viene a actuar el don de temor, sumergiendo al alma en el abismo de su nada ante el todo de Dios, en las profundidades de su miseria ante la infinita justicia y majestad

divinas. Y así, penetrada el alma por este don, como es nada delante de Dios y no tiene de su parte más que su miseria y su pecado, no intenta por sí misma grandeza ni gloria alguna fuera de Dios, ni se juzga merecedora de otra cosa que de desprecio y castigo. Sólo así puede la humildad llegar a su perfección; y tal era la humildad que vemos en los santos, con un desprecio absoluto de sí mismos.

Y, por analogía con la humildad, se extiende el don de temor a la materia de otras virtudes semejantes a ella, como es la mansedumbre, que reprime la ira, y la modestia, que pone coto a cualquier movimiento desconcertado interior o exteriormente.

Otra virtud que también suministra materia al don de temor, es la esperanza. El hombre que ama desmesuradamente su grandeza, presume que algo es y que algo vale y algo puede en orden a conseguir su propia bienaventuranza. Éste es el pecado de presunción, contrario a la virtud teológica de la esperanza, que únicamente se ha de fundar en la omnipotencia y bondad de Dios. El don de temor extingue toda presunción, haciendo que el hombre se repliegue en su impotencia absoluta para todo lo que diga respecto a la consecución del Bien infinito, sintiendo vivamente que ni el nombre de Jesús puede invocar si no se lo dan, como dice el Apóstol. Así, la virtud de la esperanza se perfecciona, pues con toda su intensidad tiende a Dios y en Dios se apoya, sin desparramar su energía en cosa propia ni en cosa alguna de criaturas, según aquello del Profeta: "Arroja en el Señor tu cuidado y Él te nutrirá" (Salmo LIV, 23).

Finalmente, el hombre ama su propio cuerpo y tiende a procurar su delectación. La virtud de la templanza modera estas delectaciones corporales, sometiéndolas a la regla de la razón. Pero el don de temor avanza un paso más. Todo placer, todo deleite, proviene de la adhesión o unión con un objeto amado. Pues bien; el don de temor contrae al hombre para que no se extienda, no ya a los placeres ilícitos—los cuales son moderados por la misma virtud de la templanza—, sino a toda delectación que provenga de creatura, particularmente de cosa corporal, porque esas delectaciones absorben la energía del espíritu y la orientan en un sentido divergente respecto de Dios; y si no producen completa separación de Él, por lo menos dificultan la tendencia y unión con Él. Es un principio de separación de Dios, o una separación parcial, y todo lo que sea separación de Dios, aunque sea inicial y transitoria, cae bajo el temor y es reprimido por él.

Por eso, las almas actuadas por este don aborrecen toda delectación corporal, particularmente aquellas que son más materiales o más intensas, porque son las que implican mayor retracción en la tendencia hacia Dios. Y aun de aquellas delectaciones que son imprescindibles por las necesidades de la vida presente, tienen el ánimo completamente desprendido, tomando de ellas sólo en la medida necesaria y ordenándolas a Dios sin que su afecto se pegue a ellas.

En virtud de esto, el don de temor alcanza a las mismas delectaciones o gozos del espíritu, aun cuando provengan del mismo Dios; porque si bien éstas de suyo no impiden la unión con Dios, antes pueden ser un acicate para ir a Él, mas si en ellas se pone el afecto, ya eso mismo se le resta a la tendencia hacia Dios, que debe absorber toda nuestra energía afectiva para llegar a la perfecta unión con Él, de tal manera, que Dios sea para nosotros "todo en todas las cosas".

De este modo, el don de temor, siendo un movimiento de retracción, de repliegue, de encogimiento ante todo lo que no sea Dios, en cuanto puede impedirnos o retardarnos la unión con Él, que es lo que se teme, contiene al hombre para que no se extralimite ni se dilate y extienda más de lo que conviene, bien sea por el orgullo, por la presunción, por la concupiscencia o por cualquiera otra inclinación a cosa creada. Por donde viene a ser que todas las fuerzas apetitivas del hombre, tan dispersas por las criaturas, se concentran y se orientan hacia Dios, por no encontrar abierto otro camino, ya que el temor les cierra todos los otros.

Y esto se cumple aun en el temor reverencial; porque si bien es verdad que éste no mira ya a la pena ni aun a la ofensa y separación de Dios, sino sólo a Dios en Sí mismo, sin embargo, haciéndonos sentir vivamente su grandeza y majestad infinitas, nos despoja de cierta audacia que pudiéramos tener para poseerle según nuestro modo y nuestra pequeñez, penetrándonos bien de que sólo por lo que tenemos de Dios y al modo de Dios, podemos poseerle y gozarle. Y así, este temor reverencial, que perdura en el cielo, viene a ser también causa de gozo, pues nos hará complacernos en que Él sea todo, aun en nosotros, y nosotros nada más que lo que de Él recibimos.

c) EL DON DE TEMOR Y LAS MÍSTICAS NOCHES DEL ALMA. — Por lo que acabamos de exponer, fácil es comprender la actuación del don de temor en las purificaciones pasivas del alma, particular-

mente en aquellas fases tenebrosas que los místicos, con San Juan de la Cruz, suelen llamar *noches*.

En dos palabras expresa el Profeta el doble elemento que producen esas noches, cuando dice: "Temor y temblor vinieron sobre mí y tinieblas me envolvieron" (Salmo LIV, 6). Esas tinieblas son producidas por el don de entendimiento, que, despojando al alma de sus propios modos de entender lo sobrenatural, la deja como a oscuras, sin ninguna luz de cosa creada, y hasta llega a pensar que ha perdido la fe—la fe desmedrada y contrahecha por sus facultades cognoscitivas—; hasta que su ojo interior se va haciendo a ver en esa *gran tiniebla* y comienza a descubrir lo inefable. De tal suerte, que este don ciega por la abundancia de la luz, porque nuestras facultades no están capacitadas para ver en su propio ser sobrenatural esas verdades transcendentes que la fe nos enseña, hasta que el Espíritu Santo las vaya fortaleciendo, haciéndolas entrar en ese "entender no entendiendo" que trasciende a todo humano saber.

Y al mismo tiempo que el don de entendimiento purifica las facultades cognoscitivas, el de temor obra poderosamente sobre todas las fuerzas apetitivas del hombre.

En la noche que llaman *del sentido* se purifican por este don las facultades sensitivas del apetito, quedando las pasiones ya perfectamente sometidas a la razón. De ella sale el alma ya libre de tantas sabandijas como hasta allí la acompañaron, según nos declara Santa Teresa. No porque las pasiones no se alboroten todavía en muchas ocasiones y traten de mordisquear y arañar al alma y devorarla si posible fuera, sino porque ya se mueven en un plano inferior a ella y fácilmente puede ella librarse de sus mordiscos y arañazos. El temor de Dios las contiene como el látigo del domador a las fieras enjauladas, contentándose éstas con rugir y rechinar los dientes.

Es la virtud de la templanza la que aquí principalmente es perfeccionada por este don.

Y parécele tal vez al alma que hasta ha perdido el temor de Dios, porque se halla como insensible para todo, sin que la impresione ni la consideración del infierno, ni la pasión de Cristo, ni otras cosas semejantes. Mas es porque el temor pierde aquí lo que tenía de servil, para quedar sólo como temor filial, y la parte sensitiva queda como muerta o encantada por el mágico silbido del Espíritu Santo, para que el espíritu pueda salir de entre sus mallas y comenzar su ascensión hacia Dios.

En la *noche del espíritu*, incomparablemente más espantosa, son principalmente purificadas y acendradas por este don las virtudes de la humildad y la esperanza. El alma se siente como aplastada y anonadada por el peso de la grandeza infinita de Dios, "reducida a la nada sin saber cómo" (Salmo LXXII, 22), porque sobre esa nada de la criatura pronunciará Él nuevamente el *fiat*, dándole ya un ser completamente divinizado.

Mas esa *nada* de la criatura es una *nada criminal*, porque ha osado rebelarse contra la Majestad Infinita y ofenderle por el pecado. Y entonces es cuando el alma comienza a ponderar la malicia y enormidad del pecado más insignificante, y, al verse a sí misma tan cargada de pecados—pues de su cosecha no tiene otra cosa, fuera de lo que Dios le ha dado—, parécele que sólo el infierno es el lugar adecuado para ella, y siente ya sobre sí el peso de la justicia infinita de un Dios indignado.

De aquí nace la verdadera y sólida humildad, que se funda en la verdad de lo que la criatura es delante de Dios; esa humildad que vemos en los santos, cuando a sí mismos se tienen por los más grandes pecadores y merecedores de todo castigo; esa humildad que hace amar los desprecios y las injurias, porque hace que el alma se ponga en el lugar de la justicia divina para darle lo que ella merece; esa humildad que no se conturba en medio de las mayores alabanzas y mantiene al alma en el abismo de su nada, aun cuando el Señor la ensalce a las mayores grandezas y obre en ella portentos y maravillas.

En adelante el alma dará al Señor toda la gloria por todo lo que de Él recibe, sin reservarse nada para sí misma.

También la virtud de la esperanza llega entonces a su máxima perfección. Cuando el alma se ve en el abismo de su miseria y de su pecado; cuando siente sobre sí el peso de la infinita justicia de Dios; cuando contempla la inmensa distancia que la separa de ese Dios que tanto ansía; experimenta algo semejante a la pena de daño de los condenados, y llegaría a desesperar si Dios no la sostuviese con su mano paternal. Y hasta le parece que ha perdido la esperanza, que ya nada puede esperar. Y lo que ha perdido es el modo humano como antes esperaba, fundada más o menos en sí misma, en sus propios méritos y virtudes, mirando y tratando a Dios con cierta familiaridad igualitaria según su manera humana de conocerle.

Mas entonces es cuando la esperanza se acendra hasta hacerse

inconmovible; porque hace que el alma, olvidada de sí misma, se arroje y se pierda en el piélago sin límites de lo que Dios es, como Bondad y Omnipotencia infinitas, comprendiendo que nunca se espera bastante en Él. Como virtud teológica que es, la esperanza no puede tener otro motivo formal más que Dios mismo, como Él es en Sí; y es ahora cuando se han consumido todas las adherencias humanas que inficionaban esta virtud, para que quede totalmente purificada y llegue a la plenitud de su firmeza, apoyándose sólo en la roca inconmovible de lo divino.

En estas fases de purificación suelen las almas también padecer horribles tentaciones contra algunas virtudes, o contra todas al mismo tiempo, pues paréceles a veces que los siete vicios capitales tienen en ellas su guarida y se sienten dominadas como por sentimientos diabólicos. Se ven al borde del precipicio; temen caer o haber caído ya en el pecado; paréceles estar como a las puertas del infierno y que una legión de demonios ha tomado ya de ellas posesión.

El don de temor las preserva entonces de la caída, cuando ellas advierten que por sí mismas no se pueden valer. Y la humildad se acrisola al hacerse este dragado y salir a flote todos los bajos fondos de hediondez y malicia que en ella había; y la esperanza alcanza la solidez del diamante cuando el alma llega a palpar el poder de la gracia, más fuerte que todos sus enemigos, según aquello del Profeta: "El Señor da la muerte y da la vida: abate hasta el infierno y de allí saca" (*I Reg.*, II, 6); y en fin, la concupiscencia, con todas sus secuelas, que, como fiera acorralada, agota sus energías para dar la última batalla, queda definitivamente vencida y encadenada por el temor santo.

Después de estas purgaciones, obradas por el don de temor, ya apenas permanece en el alma más que el temor reverencial. El mismo temor filial le ha cedido su puesto, porque el alma ya no se cuida de sí misma, sino sólo de la gloria de Él, siendo toda de Él y para Él y andando toda perdida en Él. Y como el alma se goza solamente en Él, ese temor, que en el cielo permanece, ya no le es causa de pena, sino de gozo incomparable.

Tal es el temor que acendra las virtudes y purifica las almas, disponiéndolas para la perfecta unión con Dios.

CAPITULO IX

ACTOS Y EFECTOS DE LOS DONES

1. — Es propio de los dones disponer el alma para seguir con docilidad la moción del Espíritu Santo y conducirla de esta manera a la vida eterna, superando todas aquellas dificultades que, con la sola ayuda de la razón y de las virtudes por ella reguladas, no podría vencer. Por eso los actos propios de los dones son aquellos por los que, de un modo especial y por el instinto del mismo Espíritu Santo, alcanzamos la vida eterna, a la cual tanto más nos acercamos cuanto más nos separamos de las comodidades y deleites de este siglo. Como el alejamiento de este mundo, de sus placeres, lujos y riquezas, es acrecentamiento de la verdadera bienaventuranza, Cristo Nuestro Señor enumera (en San Mateo) ocho bienaventuranzas, que no son más que las principales operaciones por las que nos alejamos de este siglo y nos acercamos a la verdadera felicidad. Muchos son los que se equivocan buscando la felicidad en los bienes de esta vida, que son bienes sensibles y opuestos a los espirituales y verdaderos. Y todos ellos deben ser abandonados ante la perspectiva de la verdadera felicidad.

El desprecio de los bienes de esta vida, que nos acerca a la verdadera felicidad, pueden producirlo la razón y las virtudes ordinarias, pero sólo de un modo humano y limitado. No bastan, por tanto, para vencer todas las dificultades que puedan surgir hasta alcanzar la vida eterna. Serán necesarias las operaciones y mociones del Espíritu Santo, propias de los dones. Estas obras de los dones llamamos *Bienaventuranzas*, porque por sí mismas nos la hacen alcanzar, según aquello del Salmista: "Tu espíritu bueno me conducirá a la tierra de rectitud."

2. — Acerca de las Bienaventuranzas se pueden estudiar tres puntos:

1.º — Su explicación y efectos que causan en nosotros

Santo Tomás explica y distribuye las bienaventuranzas de la siguiente manera (1-2, 69, 3):

Cuatro tienen por fin destruir la falsa bienaventuranza, y las otras cuatro nos disponen para lograr la verdadera y eterna.

Estas últimas cuatro las distribuye en dos grupos: dos corresponden a la vida activa y las otras dos a la contemplativa.

En esta división se incluye todo cuanto puede llevarnos a la verdadera bienaventuranza, pues todas las operaciones que a ella nos conducen pueden reducirse a esos ocho géneros.

3. — Para alejarnos de la falsa bienaventuranza se ponen las tres primeras y la última, que viene a ser como la confirmación y resumen de las demás (Ibídem, ad 5).

La primera bienaventuranza—"Bienaventurados los pobres de espíritu"—aleja el amor desordenado a las riquezas, para que no pongamos en ellas nuestro bien supremo y último fin.

La segunda—"Bienaventurados los mansos"—contraría las pasiones desordenadas del apetito irascible, para que no pongamos nuestro último fin en la victoria o venganza de nuestros enemigos.

La tercera—"Bienaventurados los que lloran"—aparta las pasiones desordenadas de los deleites y gozos, en los que muchos ponen su felicidad, "teniendo por Dios a su vientre", y hace encontrar tristeza y llanto en las cosas temporales.

La octava—"Bienaventurados los que sufren persecución"—inspira desprecio a los favores y aplausos humanos (Ibíd., ad 6), haciéndonos preferir la persecución antes que separarnos del camino de la justicia.

4. — La cuarta y quinta nos disponen a la bienaventuranza mediante las obras de la vida activa: "Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia", esto es, deseo ardiente de dar a cada uno lo que es suyo: "Bienaventurados los misericordiosos", que no sólo dan lo que se debe, sino que van más allá movidos por la misericordia, dando limosna no sólo a los amigos, sino también a los extraños y enemigos.

5. — La sexta y séptima nos disponen también a la bienaventuranza mediante la vida contemplativa: "Bienaventurados los limpios de corazón", pues la limpieza interior es necesaria a la vida contemplativa: "Bienaventurados los pacíficos", con aquella paz que supera todo lo sensible, que embriaga al espíritu y que es obra de la justicia (Nota *T*).

2.° — Cómo, siendo siete los dones del Espíritu Santo, se enumeran ocho bienaventuranzas por San Marcos y sólo cuatro por San Lucas

6. — La octava bienaventuranza viene a ser como confirmación y resumen de las otras, fortaleciendo al alma para no alejarse de la obra realizada por ellas y por los siete dones. Hace que el hombre no busque el favor y aplauso humano y le mantiene firme en la persecución. Por tanto, siete bienaventuranzas corresponden a los siete dones, y la octava—firmeza en las persecuciones—se extiende a todos los dones.

Las cuatro bienaventuranzas enumeradas por San Lucas pertenecen a otro

discurso que el Señor dirigió a las turbas al descender de la montaña, como claramente se deduce del capítulo VI de su Evangelio (Ibíd., 3, ad 6). Como hablaba a la muchedumbre, sólo quiso el Señor proponer las que nos alejan de una falsa bienaventuranza, que muchos del pueblo ponen en los bienes del siglo. Y así, sólo enumera la pobreza, el hambre o trabajo, el llanto, opuesto al deleite y la persecución y odio, opuestos al favor y aplausos de los hombres. Pero en otro discurso, dirigido a sus discípulos, enumera también las otras cuatro que nos disponen a la adquisición de la verdadera.

No es, por tanto, necesario que todos los dones se ejerciten siempre y por todos los hombres, aunque todos sean necesarios para la salvación; como tampoco es necesario ejercitar siempre todos los preceptos positivos, sino tan sólo los que sean convenientes según los tiempos y lugares. Lo mismo ocurre respecto a las virtudes.

3.° — ¿Incluyen estos bienaventuranzas solamente obras de consejo, o también los preceptos de ley ordinaria?

7. — Todas esas obras—de consejo o de precepto—quedan comprendidas en las Bienaventuranzas si se realizan mediante un instinto especial del Espíritu Santo.

Muchas de ellas son en sí mismas grandes y extraordinarias, por ejemplo: el abandono completo de las riquezas por la pobreza de espíritu, la victoria plena sobre las pasiones, soportar las persecuciones de esta vida, etc.; otras sólo lo son si se tiene en cuenta la flaqueza natural del sujeto que las realiza y la multitud de dificultades que le rodean, para lo cual necesita un don especial y moción del Espíritu Santo para vencer dichas dificultades. Y en este sentido, usar moderadamente de las riquezas, aunque no se abandonen del todo, puede pertenecer a la pobreza de espíritu; el no sucumbir ante las persecuciones y tentaciones ordinarias, sobre todo si se prolongan durante mucho tiempo, puede constituir una bienaventuranza.

8. — Los frutos del Espíritu Santo (1-2, 70) son distintos de las obras de los dones y de las virtudes, aunque van siempre acompañados de cierto deleite y gusto, que viene a ser como la perfección y fruto de aquéllas. "Las Bienaventuranzas—dice Santo Tomás—son los actos de las virtudes, y los frutos son los deleites que producen esos mismos actos" (2-2, 157, 2, ad 3). Por eso, no hay inconveniente en admitir que una misma cosa puede ser a un mismo tiempo virtud y don, bienaventuranza y fruto. Este viene a ser el último y el más sabroso producto del árbol. Los últimos productos del árbol de nuestra vida espiritual, regado por el mismo Espíritu Santo, son los actos y operaciones de las virtudes y dones, y cuando éstas producen cierto deleite espiritual, se llaman *frutos del Espíritu Santo*. Los enumera San Pablo en su carta a los Gálatas (cap. V) y los explica Santo Tomás (1-2, 70, 3).

La bienaventuranza, aunque se convierte en fruto por ser acto de los dones,

sobrepasa, sin embargo, a los mismos frutos, añadiendo cierta excelencia y perfección, la de aquellas obras por las que nos acercamos a la vida eterna (Ibídem, art. 2).

9. — Las bienaventuranzas y frutos que corresponden a cada uno de los dones los determina con exactitud el Doctor Angélico al tratar de cada uno de ellos (2-2, q. 8, arts. 7 y 8; q. 9, a. 4; q. 14, a. 6; q. 52, a. 4; q 121, a. 2; q. 129, a. 2) (Nota *U*).

EN HONOR DE NUESTRO SEÑOR JESUCRISTO CRUCIFICADO,
DE LA SANTÍSIMA VIRGEN, DE LOS BIENAVENTURADOS
DOMINGO Y TOMÁS, EL 21 DE ABRIL DE 1644,
ESTANDO EN ZARAGOZA, DURANTE LA
CAMPAÑA DE CATALUÑA

NOTA I

VICIOS CONTRARIOS A LOS DONES

a) SI SON VICIOS ESPECIALES. — Si no tuviéramos obligación de seguir las mociones interiores de los dones, sería vano hablar de vicios contrarios a ellos. Se llama vicio en una cosa cualquiera la disposición que tiene contra su naturaleza (I-II, q. 71, a. II). De este modo, los hábitos contrarios a la naturaleza racional son vicios de orden humano; y los contrarios a nuestra sobrenaturaleza de cristianos, son vicios de orden sobrenatural. Pero esta sobrenaturaleza consta de dos clases de hábitos operativos: las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo, y contra cualquiera de ellos pueden darse verdaderos hábitos, que tienen, por tanto, razón de vicios. Y como el vicio no es otra cosa más que el hábito del pecado (Ib., a. III), síguese también como consecuencia necesaria que, si hay vicios contrarios a los dones, es porque las mociones de los dones son obligatorias y la resistencia a esas mociones es pecado, como en otro lugar se demuestra.

Pero hay una diferencia fundamental entre los vicios contrarios a los dones y los contrarios a las virtudes infusas. Esta diferencia nace de la misma diferencia que hay entre virtudes y dones. Los dones no se dan sino para perfección de las virtudes, para darles el modo divino de la operación que les compete según su naturaleza sobrenatural. De ahí que los vicios contrarios a los dones, no atentan contra el mismo ser sobrenatural ni destruyen los hábitos infusos; sino que impiden la perfección de sus actos, privándoles del modo divino de obrar que les corresponde. Por eso, el obrar contra los dones no es, de suyo, pecado mortal, a no ser que se traspase también en materia grave el precepto de alguna virtud.

Parece, sin embargo, que no se pueden asignar vicios especiales contrarios a los dones, distintos de aquellos que se oponen a las virtudes. Si los dones tienen por fin perfeccionar las virtudes, aquellos vicios que sean contrarios a una virtud cualquiera se opondrán del mismo modo al don correspondiente. Cuando se trata de virtudes imperfectas, el vicio contrario se opondrá solamente a la virtud; mas si hablamos de virtudes perfectas, el mismo vicio se opondrá juntamente al don. En otra forma: el vicio puede oponerse a la virtud en sí misma, o solamente a la perfección de ella, en cuyo caso podemos decir que se opone al don más bien que a la virtud, puesto que la virtud se conserva en lo esencial, aunque no alcance la perfección debida. Pero el vicio específicamente es el mismo, ahora se trate de la perfección esencial de la virtud a la cual contraría, o bien de su perfección accidental, que le viene de la actuación de los dones.

Un ejemplo lo pondrá de manifiesto. El que tiene la virtud de la templanza en un grado imperfecto, se abstiene de toda delectación ilícita de los sentidos; y el no abstenerse de esos deleites constituye alguno de los vicios contrarios a esa virtud, según la materia de que se trate, como gula, lujuria, etc. Mas el que tiene la templanza en un grado perfecto, se abstiene además de otras muchas delectaciones lícitas, por lo menos en el afecto si no puede prescindir materialmente de ellas, porque el Espíritu Santo así se lo pide por sus mociones interiores. Si alguno resiste a estas mociones, no parece que por ello adquiera un vicio especial, sino que es el mismo vicio contrario a la templanza, pero sin alcanzar su plena razón de vicio: como el pecado venial no tiene perfecta razón de pecado, sino que es un pecado imperfecto (*secundum quid*), porque sólo afecta a cosa accidental en orden al fin (I-II, q. 88, a. 1 ad 2).

Siendo esto así, ¿cómo se comprende que Santo Tomás mencione algunos vicios especiales como contrarios a algunos dones?

Para resolver esta dificultad basta fijarnos en aquellos dones contra los cuales el Santo señala vicios especiales, que son los dones intelectivos, pues a los dones prácticos no les asigna ningún vicio especial, sino el mismo que contraría a la virtud.

La diferencia es fácil de adivinar. Los dones prácticos tienen por materia la de todas las virtudes morales y a ellas corresponden con todo rigor. En las cuatro virtudes cardinales: prudencia, justicia, fortaleza y templanza, con sus partes respectivas, está contenida toda

la materia moral en el orden humano, de tal suerte, que no hay acto moralmente bueno que a alguna de ellas no pertenezca. Esas virtudes humanas, elevadas al orden sobrenatural, constituyen las virtudes morales infusas; y, para que éstas sean reguladas por el Espíritu Santo según su propia condición sobrenatural, tenemos los dones, que las conducen a su máxima perfección. No se puede, por consiguiente, señalar ningún vicio contrario a cualquiera de los dones prácticos, que no sea también contrario a alguna virtud moral, considerada en toda su perfección sobrenatural.

Pero los dones intelectivos son muy diferentes. Ellos no tienen ninguna virtud moral correspondiente, sino que corresponden, en el orden humano, a los hábitos o virtudes intelectuales del mismo nombre, a saber: sabiduría, entendimiento y ciencia, los cuales no perfeccionan al hombre en orden a su último fin, ni le hacen integralmente bueno *(simpliciter)*, sino sólo en parte *(secundum quid)*; y así, no tienen razón de perfectas virtudes, pues para eso se requiere que digan orden al apetito (I-II, q. 57, a. I). Según esto, los vicios contrarios a los dones de sabiduría, entendimiento y ciencia serán los vicios contrarios a esos mismos hábitos en el orden humano. Pero, en el orden humano, los actos contrarios a la sabiduría, ciencia o entendimiento no son moralmente malos, no constituyen pecado; ni, por tanto, es vicio moral el hábito que por tales actos se engendra. En cambio, si se trata del orden sobrenatural, los actos de los dones son siempre santificadores y nos hacen integralmente buenos, aunque se trate de dones intelectivos, porque nos unen con Dios. Hay, por consiguiente, vicios contrarios a los dones intelectivos, que no son contrarios a ninguna virtud de orden moral, sino únicamente a los hábitos naturales de sabiduría, entendimiento y ciencia, que sólo impropiamente pueden llamarse virtudes. Esos vicios, por lo tanto, no son verdaderos vicios cuando se oponen solamente a tales hábitos naturales, pero alcanzan su plena razón de vicio cuando, en el orden sobrenatural, se oponen a los dones, y así pueden considerarse como vicios especiales contra los dones mismos.

Es verdad que los dones intelectivos se adaptan a las virtudes teológicas de la fe y de la caridad, pero de muy distinta manera que los dones prácticos se acomodan a las virtudes morales. En primer lugar, siendo las virtudes teológicas superiores a los dones, no pueden éstos perfeccionarlas intrínsecamente, sino sólo de una manera extrínseca.

por la imperfección con que el sujeto las participa. Pero los vicios contrarios a esas virtudes atentan contra ellas como son en sí mismas, y, por consiguiente, no pueden referirse directamente a los dones, así como los que van contra los dones no las afectan a ellas en su misma esencia.

Por otra parte, los actos de esas virtudes, físicamente considerados, se diferencian específicamente de los actos de los dones intelectivos, pues el creer, que es el acto propio de la fe, y el amar, que es el acto propio de la caridad, no son actos de entender o juzgar, que son los propios de los dones. En cambio, en las virtudes morales es el mismo acto, físicamente considerado, el del don y el de la virtud, como el acto de fortaleza es físicamente el mismo, ahora proceda de la virtud sola o del don del mismo nombre. Por ese motivo, no puede haber una correspondencia perfecta entre los dones intelectivos y las virtudes teológicas, como la que existe entre los dones prácticos y las virtudes morales, que pueden tener el mismo acto físico, aunque formalmente sea distinto.

Según esto, como no hay más que una virtud teologal intelectiva, que es la fe, los tres dones intelectivos a ella tienen que referirse por razón de la materia, pues todos ellos versan sobre las cosas de fe, aunque con actos distintos, pues la fe asiente, el entendimiento penetra y la sabiduría y la ciencia juzgan; por lo cual no guardan con la fe una relación tan directa como los otros dones con sus virtudes respectivas. Y si la sabiduría se adapta de un modo particular a la caridad, no es porque no verse sobre la misma materia de la fe, sino porque juzga de las cosas divinas por gusto y experiencia de ellas, lo cual proviene de la unión con Dios, que la caridad realiza. De este modo, hay una relación más íntima del don de sabiduría con la caridad, que la que tiene con la fe, aunque ésta le suministre la materia.

En todo caso, no hallamos más que relaciones indirectas entre los dones intelectivos y las virtudes teológicas; por lo cual, los vicios contrarios a éstas no son directamente contrarios a los dones, dejando así lugar para ciertos vicios especiales que a los dones directamente contrarían. Esos vicios no pueden ser otros más que los que en el orden natural se oponen a los hábitos de sabiduría, entendimiento y ciencia. En ese orden natural, no tienen perfecta razón de vicios, por no ser propiamente virtudes sus hábitos contrarios; mas, tratándose de los dones, en el orden sobrenatural, alcanzan toda la razón de vicios,

porque tiene en ellos parte el apetito y se ordenan a la consecución del último fin.

Estudiemos ahora cuáles son esos vicios en particular.

b) VICIOS CONTRA EL DON DE ENTENDIMIENTO. — El don de entendimiento se nos concede para la visión y penetración de las verdades de la fe. Su vicio contrario, por lo tanto, tiene que consistir en la carencia de esa visión, que es la *ceguera espiritual* u obcecación de la mente.

Esa ceguera espiritual puede provenir de falta de capacidad intelectual, como sucede en los amentes; o de carencia de una luz habitual sobreañadida para ver las verdades sobrenaturales, en cuyo caso la ceguera no es pecado, sino pena del pecado, como el que comete pecado mortal es privado del don de entendimiento, que es el principio de la visión sobrenatural; o puede suceder que, teniendo en sí ese principio de visión, no atienda a él, ya sea porque voluntariamente aparta de él su consideración, ya por tener ocupada su mente en otras cosas que más ama, las cuales retraen de mirar las cosas que por ese principio pueden ser vistas; "y en uno y otro caso—concluye el Angélico—, la ceguera de la mente es pecado" (II-II, q. 15, a. 1).

Esta ceguera de la mente es la que padecen todas las almas tibias; porque tienen en sí el don de entendimiento, pero, engolfada su mente en las cosas de aquí abajo, faltas de recogimiento interior y espíritu de oración, derramadas continuamente por los caños de los sentidos, sin una consideración atenta y constante de las verdades divinas, no llegan jamás a descubrir las claridades excelsas que en su oscuridad encierran. Por eso las vemos frecuentemente tan engañadas al hablar de cosas espirituales, de las finezas del amor divino, de los primores de la vida mística, de las alturas de la santidad, que tal vez cifran en algunas obras externas cubiertas con la roña de sus miras humanas, teniendo por exageraciones y excentricidades las delicadezas que el Espíritu de Dios pide a las almas.

Estos son los que quieren ir por el *camino de las vacas*, como se dice vulgarmente; bien afincados en la tierra para que el Espíritu Santo no pueda levantarlos por los aires con su soplo divino; entretenidos en hacer montoncitos de arena con los que pretenden escalar el cielo. Padecen esa ceguera espiritual que les impide ver la santidad infinita de Dios, las maravillas que su gracia obra en las almas, los

heroísmos de abnegación que Él pide para corresponder a su amor inmenso, las locuras del amor por Aquel a quien el amor condujo a la locura de la cruz. Los pecados veniales los tienen en poco y sólo perciben los de más bulto, haciendo caso omiso de lo que llaman imperfecciones. Son ciegos, porque no echan mano de esa antorcha que alumbra en lugar caliginoso (II PETRI, I, 19), y, muchas veces, con presunción pretenden guiar a otros ciegos (MAT., XV, 14). De éstos ha dicho el Señor: "El que traspasare alguno de estos mínimos mandatos míos y lo enseñare así a los hombres, mínimo será en el reino de los cielos" (MAT., V, 19). Y estos mandatos mínimos de que habla son los contenidos en las Bienaventuranzas, que son los principales actos de los dones, en los que se contiene lo principal de la cristiana perfección. Ceguera palpable, que a muchos aqueja en nuestros días; y ceguera culpable, por ser voluntaria, al menos indirectamente y en su causa.

Sin llegar a esta ceguera, otros hay que padecen cierto embotamiento del sentido espiritual, que también Santo Tomás señala como vicio contrario al don de entendimiento. Un entendimiento romo, obtuso, no puede penetrar las cosas divinas, sino verlas solamente por la superficie. "La obtusión (o embotamiento) de la mente—escribe el Angélico—importa cierta debilidad de la mente para la consideración de los bienes espirituales, mientras que la ceguera de la mente importa la total privación de conocimiento de los mismos. Y ambos se oponen al don de entendimiento, por el cual el hombre, aprendiendo los bienes espirituales, los conoce y penetra sutilmente hasta lo íntimo de ellos. Y ese embotamiento, lo mismo que la ceguera de la mente, tiene razón de pecado en cuanto es voluntario, como se ve en aquel que, aficionado a las cosas carnales, se descuida y fastidia de escudriñar sutilmente las cosas espirituales" (II-II, q. 25, a. II).

El que padece, pues, esa ceguera o esa miopía en su vista interior, que le impide penetrar las cosas de la fe hasta lo más íntimo, no carece de culpa, por la negligencia y descuido con que las busca, por el fastidio que le causan las cosas espirituales, amando más las que le entran por los sentidos. Ni carece de culpa, por lo tanto, el que no despierta y agudiza ese sentido interior que es el don de entendimiento, para penetrar y contemplar la verdad divina dando de mano a todos los gustos de los sentidos exteriores y a todos los pensamientos vanos de criaturas, para poner en Dios solamente su mirada. Y como

la contemplación es la resultante de esa penetración de los divinos misterios por el don de entendimiento, el que no la alcanza no tendrá más remedio que reconocer su culpa, pues no se dispone convenientemente para ella batiendo esas cataratas de su vista espiritual y curándose de esos vicios contrarios al don de entendimiento.

c) VICIOS CONTRA EL DON DE SABIDURÍA. — Contra el don de sabiduría pone Santo Tomás la *estulticia* o estupidez espiritual, con la cual no se sabe discernir ni apreciar ni juzgar de las cosas de Dios según el mismo Dios, por contacto, por gusto, por experiencia, que es lo propio de ese don. Y, en un grado superior, está la *fatuidad*, que es la incapacidad completa para juzgar de las cosas divinas.

Estulto, etimológicamente, significa ser como un poste *(stultus-stolidus-stylus)*, es decir, tan tieso, que carece de la flexibilidad que se necesita para formar juicio de las cosas; y estúpido *(de stupor)* significa pasmado, que viene a ser lo mismo. De esa estupidez adolecemos siempre que apreciamos en algo las naderías de este mundo o juzgamos que vale algo cualquier cosa que no sea la posesión del Sumo Bien o lo que a ella conduce. De ahí que, si no somos santos, tenemos que reconocer que somos verdaderamente estúpidos, por mucho que a nuestro amor propio le duela.

Y esa estupidez espiritual es también pecado, porque es indirectamente voluntaria, pues "aunque nadie quiera ser estúpido—como escribe el Angélico—, quiere sin embargo las cosas que producen la estupidez, esto es, apartar su sentido de las cosas espirituales y sumergirle en las terrenas" (II-II, q. 46, a. 11 ad 2). El gusto de las cosas terrenas estraga nuestro paladar sobrenatural, haciéndole desabridas las divinas, pues como dice San Agustín, "al paladar enfermo es amargo el pan, tan dulce para el sano, como al ojo enfermo es odiosa la luz, tan amable al ojo puro".

No podemos en esta vida prescindir de toda delectación sensible y corporal (I-II, q. 34, a. 1); mas podemos apartar de ellas nuestro afecto, tomando sólo aquella porción que sea necesaria para sostener nuestra flaqueza, como medicinas que se aguran sin reparar si son dulces o amargas, sino sólo porque son necesarias para curar nuestra debilidad o nuestras dolencias. Si de este modo tenemos el corazón despegado de todo gusto sensible, esos gustos necesarios no nos impedirán en el goce de los divinos y el don de sabiduría podrá obrar

en nosotros haciéndonos juzgar de las cosas por el sabor que tienen, ora sepan a Dios, que es cielo, ora sepan a criatura, que es lodo y estiércol. Mas si el corazón se apega a cualquier gusto o deleite corporal, no nos veremos libres de la estupidez, que nos incapacita para formar juicio acerca del Bien infinito, en función del cual tenemos que juzgar de todos los otros bienes.

Y no sólo los placeres corporales pasman el espíritu, impidiendo la actuación del don de sabiduría; sino también, en menor grado, los mismos placeres espirituales según la naturaleza racional, como el placér del arte o de la ciencia, si en ellos se para y engolfa el apetito, no tomándolos como briznas de luz a do se agarra para subir hasta el foco perenne de la luz indefectible. Los corpóreos vienen a producir la completa fatuidad; mas estos otros del espíritu no dejan de producir también alguna estupidez si el apetito a ellos se aficiona, por cuanto el paladar queda inficionado con el gusto de las criaturas, siempre tan distinto del gusto del Creador.

Hasta los mismos goces sobrenaturales que por el don de sabiduría comienza a saborear el alma, pueden ser un obstáculo para la actuación perfecta del mismo don cuando el apetito se inmerge en ellos desmesuradamente. Del don de sabiduría proceden, porque ya suponen alguna unión con Dios y algún conocimiento experimental de las cosas divinas; mas no son todavía el mismo Dios, por quien el don de sabiduría ha de juzgar de todas las cosas, sino como gotas destiladas por Él en el alma para que pueda rastrearle hasta topar con Él mismo. De ahí la necesidad de las arideces y sequedades de espíritu en ciertas épocas de la vida sobrenatural, con las cuales se acaben de exprimir las últimas heces de nuestra estulticia y el don de sabiduría pueda obrar con toda su perfección, cuando ya no juzguemos que cosa alguna tenga valor en sí, mas únicamente por lo que tiene de Dios y en orden a Dios.

Todo deleite es como almíbar que abotaga el apetito si de él quiere hartarse, y ese abotagamiento produce la estupidez en mayor o menor grado. Mas, si se toma el almíbar sólo como condimento para deglutir mejor otros manjares, entonces no abotaga ni atontece, sino que, sacudida toda estulticia, podremos llegar a ser verdaderamente sabios.

d) VICIO CONTRA EL DON DE CIENCIA. — No trata Santo Tomás de la *ignorancia* en particular como vicio contrario al don de

ciencia; solamente la menciona como tal (II-II, q. 15, pról.), remitiéndose a lo que de ella en general escribe en otra parte. Mas la ignorancia en general no tiene razón de vicio, por no ser contraria a ninguna virtud moral o teológica, sino solamente al hábito intelectual de la ciencia, que no es virtud propiamente dicha. Y si es verdad que en muchas ocasiones la ignorancia es culpable, no por eso constituye vicio especial, sino que el pecado cometido por ignorancia de lo que se tiene obligación de saber, afecta a la misma virtud cuya obligación se traspasa, viniendo a ser la ignorancia sólo como una circunstancia del acto pecaminoso. Así, el que deja de oír misa un día festivo por ignorancia culpable de esa obligación, no comete sino un pecado contra la virtud de la religión, siendo la ignorancia una circunstancia agravante o atenuante del mismo pecado, según que haya sido más o menos voluntaria.

Síguese de aquí que, no siendo la ignorancia contraria a ninguna virtud, si es contraria a algún don y es voluntaria, será pecado especial contra el don mismo. Examinaremos, pues, qué ignorancia es contraria al don de ciencia y cómo puede ser culpable.

La materia sobre que versa el don de ciencia son las verdades de fe, lo mismo en su parte especulativa que en su parte práctica, lo mismo en general que en particular para cada uno. Esas verdades podemos conocerlas, hasta cierto punto, por el estudio o el magisterio humano; pero no todas ni de una manera perfecta. ¡Cuántos errores hay en materias de fe, no digo ya entre personas ignorantes, pero aun entre teólogos y hombres de estudio! No serán contrarios a los dogmas claramente definidos por la Iglesia—porque entonces sería pecado de herejía contra la misma virtud de la fe—, pero sí contrarios a la verdad divina objetivamente considerada. Así, se presta asentimiento a muchas cosas como si estuvieran, virtualmente por lo menos, contenidas en las verdades de fe, cuando en realidad son errores; mientras que se niega a otras que en realidad están virtualmente reveladas, si no de una manera terminante y explícita. Basta repasar los libros de teología para darse cuenta de la multitud de opiniones que hay sobre casi todas las cuestiones, de las cuales sólo una puede ser verdadera, siendo erróneas todas las demás.

Y si de la parte dogmática pasamos a la parte moral, encontramos todavía mayor multitud de sentencias diversas, por la mayor complicación de estas materias. De suerte que unos tendrán por pecado lo

que en realidad no lo es, y otros no tendrán por pecado lo que es objetivamente tal. Y si esto ocurre entre los maestros que pasan su vida en el estudio de esa ciencia, ¿qué será entre los que no la han estudiado jamás? Nadie, por tanto, puede presumir de no admitir algún error acerca de verdades sobrenaturales, a las cuales no se extiende la virtud de la fe sujetivamente considerada, pero que en la fe se tratan de apoyar como si virtualmente estuvieran contenidas en sus principios. Y aun de las verdades definidas, muchas veces se dan interpretaciones falsas, que la Iglesia tolera hasta que llegue el momento oportuno de declararlas o proscribirlas.

Pues este defecto de la humana ciencia viene a suplir el don del Espíritu Santo, porque no es justo que aquel que se une a la Verdad primera padezca errores acerca de esa misma verdad, aunque no sea en las cosas más principales, cuales son las que la Iglesia ha definido como dogmas. Y mucho menos en cosas de moral, pues sería absurdo decir que un santo cometa pecados de alguna importancia, aunque sean sólo materiales, por ignorar que son pecado. Es necesario, por lo tanto, el don de ciencia, que venga a corregir nuestra ignorancia en las cosas que nos llevan a Dios, ya sean de orden especulativo o de orden práctico, si queremos llegar a la divina unión. Acercándonos a Él seremos iluminados (Salmo 33, VI), porque todo el que sigue a Cristo "no andará en tinieblas, sino que tendrá luz de vida" (JOAN., VIII, 12).

Mas no sólo se requiere el don de ciencia para desvanecer nuestros errores, sino también para disipar nuestra ignorancia en los caminos de Dios, a las veces tan escondidos, porque "vuestros caminos no son mis caminos, dice el Señor" (*Eccli.*, 55, 8). Toda la humana ciencia no basta en ocasiones para conocer las ignoradas sendas por donde hemos de caminar hasta llegar al castillo encantado en donde mora el "Dios escondido" (Is., 45, 15). Por eso son vías místicas, esto es, misteriosas, como todo lo sobrenatural; y sólo Dios puede encender nuestra lámpara y alumbrar nuestras tinieblas (Salmo 17, 29), para que no nos dejemos alucinar por espejismos o fuegos fatuos y vayamos a abrazar un fantasma, pensando unirnos con Dios. ¡Cuántas ilusiones de este género padecen aquellos a quienes el don de ciencia no ilumina! Todos los falsos místicos lo son precisamente por la ignorancia contraria a ese don.

Mas ¿puede ser vicio o pecado esa ignorancia? Ciertamente que

puede ser pecado, en cuanto puede ser voluntaria. Podemos impedir la actuación del don de ciencia por dos motivos principales: 1.° Por ocupar nuestro pensamiento en curiosidades o cosas vanas, y aun en ciencias humanas si se hace sin la debida moderación o con un afán excesivo, porque con ello gastamos las fuerzas de nuestro entendimiento y no le dejamos vagar para aprender la ciencia que más nos importa, que es la ciencia de los santos.—2.° Por vana presunción, confiando demasiado en nuestra ciencia y nuestras propias luces, lo cual nos hace aferrarnos a nuestros propios juicios, poniendo obstáculo a los juicios que habíamos de formar con la luz del Espíritu Santo.

Ésa es la causa por la que algunos piensan que la ciencia es un impedimento para la vida mística, aun tratándose de ciencia sagrada, como la teología, cuando en realidad no es ella el impedimento, sino el abuso que de ella se hace, dejándonos vanamente hinchar por ella o consagrándole con exceso nuestra actividad mental. Ese abuso de la humana ciencia es el motivo por el cual abundan más los místicos entre las personas sencillas e ignorantes que entre los intelectuales y sabios. Así lo declara el mismo Señor cuando dice: "Gracias te doy, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque ocultaste estas cosas a los sabios y discretos y las revelaste a los pequeñuelos" (MAT., XI, 25). No es raro oír a ciertos teologazos hablar con el mayor desprecio de los dichos y escritos de alguna mujerzuela, que tal vez sabe más teología que ellos, aunque no haya asistido a sus escuelas ni entienda de silogismos. A ésos no hay cuidado que el Espíritu Santo les comunique su don. La ciencia humana, en cuanto tal, es un pálido reflejo de la ciencia divina, y puede ayudarnos para ir a Él: mas el abuso que de ella se hace es lo que de Dios nos aparta.

Síguese de aquí que la ignorancia, contraria al don de ciencia, la cual puede darse en grandes sabios y varones científicos, es indirectamente voluntaria y culpable, y justamente podemos considerarla como pecado especial. Así debemos pedir a Dios perdón de nuestras ignorancias, como el profeta David cuando decía: "No te acuerdes, Señor, de mis ignorancias" (Salmo 24, 7).

Pudiera alguno pensar que esta ignorancia en las cosas que más o menos se refieren a la fe, es contraria, más que al don de ciencia, que juzga de las cosas humanas, al de sabiduría, que juzga de las cosas divinas por la causa altísima que es el mismo Dios. Mas no es así, ciertamente: y la explicación está en la diferente manera como juzgan

de las cosas de fe el don de sabiduría y el de ciencia. Clarísimamente nos lo expone Santo Tomás en breves palabras. "Aunque aquellas cosas—escribe—sobre las cuales versa la fe son divinas y eternas, sin embargo, la misma fe es algo temporal en el ánimo del creyente. Y, por tanto, saber lo que se ha de creer pertenece al don de ciencia; mas saber las mismas cosas creídas como son en sí mismas por cierta unión con ellas, pertenece al don de sabiduría" (II-II, q. IX, a. II ad 1).

Tenemos, por consiguiente, que la ignorancia en cualquier cosa referente a la fe, en toda verdad sobrenatural, sea de orden especulativo o de orden práctico—fuera de aquellas cosas que la fe misma nos impone la obligación de saber—, constituye un vicio especial contra el don de ciencia, porque este don ilustrará al alma que no ponga obstáculo, en todas aquellas cosas que sean necesarias o convenientes para su perfección y unión con Dios. Así nos lo ha prometido Cristo diciendo: "Cuando viniere aquel Espíritu de verdad, os enseñará toda verdad" (JOAN., XVI, 13).

NOTA U

EL ESTADO DE PERFECCIÓN Y LA CONFIRMACIÓN EN GRACIA

Los que han escalado las cumbres de la perfección, totalmente transformados en Cristo, viven ya perfectamente la vida de los dones, que es la vida divina en ellos participada. El fuego de la caridad ha consumido toda la herrumbre de miras o intereses humanos, viniendo a ser como ascuas incandescentes por el divino amor; las pasiones han quedado completamente apaciguadas, domada su rebeldía, como siervas sumisas del espíritu; viven más en el cielo que en la tierra, pues allí está su corazón y su pensamiento, aunque materialmente no se haya acabado aún su destierro; y el Espíritu Santo las gobierna y dirige en todo momento, como dueño absoluto de la casa que Él se ha edificado sobre siete columnas (*Prov.*, 9, 1), que son sus siete dones, para morar en ella, atrayendo a todas las potencias a su banquete celestial.

Éste es el estado de los perfectos, la edad de los adultos en Cristo, de que tantas veces hemos hablado. Mas una cuestión de no escaso interés se nos presenta, que los autores místicos suscitan y que es preciso teológicamente estudiar. Las almas que llegan a ese estado, ¿son por ello confirmadas en gracia? De muchos santos sabemos que lo han sido y el Señor así se lo manifestaba por una revelación especial. Pero no se trata de que lo hayan sido algunos, pues eso no ofrece lugar a duda, ya que el Espíritu Santo puede hacerlo con quien quiera, aun sin haber llegado tan alto; sino que se trata de averiguar si la confirmación en gracia es inherente al estado de los perfectos, de tal manera que ya tengan segura su salvación, no pu-

diendo perder la gracia ni cometer pecado mortal. Y esto, no por privilegio especial, sino por condición intrínseca del estado de perfección a que han llegado.

Bien se comprende que no se trata aquí de aquel estado de perfección, herético y absurdo, soñado por los begardos y otros herejes, en el cual decían no cometer pecado aunque se entregasen a los mayores excesos; sino sencillamente de aquel estado en que, exprimido ya el zumo amargo de todo egoísmo, invadida el alma totalmente por la caridad, se deja gobernar en todo por el Espíritu Santo, de tal suerte que su libre albedrío no puede inclinarse sino a impulso de su soplo divino, porque nada hay fuera de Dios que la solicite y atraiga, según aquello del Profeta: "Yo siempre estaré contigo, porque me has tomado por la diestra, me gobiernas según tu querer y me acogerás en gloria. ¿Qué tengo yo en el cielo o qué deseo, fuera de ti, en la tierra? Perezca mi carne y mi corazón, pero el Dios de mi corazón será mi herencia para siempre" (Salmo 72, 23-26). Y esto, de una manera estable y permanente, porque el hábito de la caridad ya ha informado toda la masa humana.

Comúnmente, los místicos, con San Juan de la Cruz, sostienen que siempre es el alma confirmada en gracia cuando llega a ese estado del matrimonio espiritual. "Y así pienso—escribe el Doctor Místico—que este estado nunca acaece sin que esté el alma en él confirmada en gracia, porque se confirma la fe de ambas partes, confirmándose aquí la de Dios en el alma" (*Cant. es.*, canc. XXII, v. 1.º). Santa Teresa parece decir lo contrario de una manera bien clara y terminante (Séptimas Mor. cap. II, núm. 9); mas pudiera entenderse que la Santa hace esta declaración por vano temor de incurrir en la herejía anteriormente aludida; por lo cual dice que esta seguridad "se entienda mientras la divina Majestad la tuviere así de su mano y ella no le ofendiere". Lo cual pudiera decirse de toda alma que esté en gracia, y no puede fácilmente conciliarse con lo que acaba de decir del arroyico que entra en la mar, que ya "no habrá remedio de apartarse" (núm. 4), y otras cosas semejantes. Y esos temores de que pueda aún perder a Dios, que dice asaltan a veces al alma, bien se ve que son cosa superficial y extraña, pues ella permanece en su paz. Cualquiera que sea el sentir de la Santa, lo de San Juan de la Cruz es lo que trasciende, de una manera más o menos explícita, de la doctrina de casi todos los místicos. El mismo nombre que le dan de *matrimonio*

espiritual, eso parece indicar, porque el matrimonio es unión indisoluble, ya que se hacen, de dos, una carne, como aquí se hacen, de dos, un espíritu (*I Cor.*, VI, 17).

Esto parece decirnos también el apóstol San Pablo por aquellas palabras: "Puesto que cierto estoy de que ni la muerte, ni la vida, ni los ángeles, ni los principados, ni las virtudes, ni lo presente, ni lo futuro, ni lo fuerte, ni lo alto, ni lo bajo, ni otra alguna criatura podrá separarnos de la caridad de Dios en nuestro Señor Jesucristo" (*Rom.*, VIII, 38-39).

Y el Angélico Doctor tampoco parece ajeno a esta sentencia. Hablando de las virtudes del ánimo totalmente purificado, que son las virtudes de los bienaventurados y de los perfectísimos en esta vida, afirma que la justicia de ellos consiste en "ser unida a la mente divina con perpetua alianza *(perpetuo foedere)*, imitándola a ella" (I-II, q. 61, a. V). Esa *perpetua alianza* es el pacto matrimonial, que ya no se puede romper; es la unión perfecta con Dios, imitando la mente divina al seguir en todo las mociones del Espíritu Santo; es la mente humana que, en siendo totalmente purificada de lo terreno, vuelve a ser enteramente de Dios poseída, y Él no dejará perder lo que ya es suyo. Antes de llegar a este estado, suya era ya el alma fundamentalmente por la gracia; mas había otros llevadores de algunas parcelas, que podían ir ensanchando su campo hasta alzarse con todo el predio. Ahora ya se ha arrojado fuera a todo otro poseedor que no sea Dios y el huerto está bien cercado (*Cánt.*, IV, 12), para que nadie pueda entrar en él más que su dueño.

¿Mas podemos teológicamente admitir esta doctrina así a carga cerrada? No habría inconveniente en admitirla, si no topáseinos en ella con una grave dificultad. Ese estado de perfección, según el mismo San Juan de la Cruz y según lo que en otros lugares se demuestra, es el florecimiento normal de la gracia santificante en esta vida, con su cortejo de virtudes y de dones; el pleno desenvolvimiento de ese germen divino, depositado en el alma con el bautismo; la edad perfecta de los nacidos en Cristo por el Espíritu Santo, a la cual debe llegar todo aquel que no opone obstáculo ni resistencia. De donde se sigue que ese estado se puede merecer por la fidelidad a la gracia. El que incesantemente aumenta su caridad por actos tan intensos cuanto puede, con perfecta docilidad a los movimientos de los dones, irá creciendo y perfeccionándose en caridad cada día, pues cada acto

merece aumento de caridad y recibirá su aumento, hasta que el fuego de la caridad sea tan intenso que haya devorado todo el rastrojo del humano egoísmo y quede el alma completamente purificada y en el mismo fuego transformada.

Ahora bien; nadie puede merecer la perseverancia final, porque no es objeto de mérito (I-II, q. 114, a. IX). Pero si ese estado de perfección lleva consigo necesariamente la confirmación en gracia, el que merece ser levantado a ese estado, merecería juntamente la perseverancia final, que es consecuencia de la confirmación en gracia. Ya se comprende que aquí se trata del mérito estricto *(de condigno)*, que no puede fallar jamás; pero no de un mérito de conveniencia *(de congruo)*, que en absoluto puede fallar si se pone impedimento, y sólo se funda en cierta conveniencia, atendida la bondad infinita de nuestro Dios.

Ante esta grave dificultad, muchos hay que retroceden y niegan que sean confirmados en gracia todos los que llegan al matrimonio espiritual o unión perfecta con Dios. Creemos, sin embargo, que la doctrina de San Juan de la Cruz, bien común entre los místicos, es verdadera, si se entiende del hecho, como él la establece, fundado en cierta conveniencia y no en una necesidad absoluta de la confirmación en gracia para todo aquel que haya llegado al matrimonio espiritual. Y no existiendo esa necesidad absoluta, se comprenden muy bien esos temores que Santa Teresa manifiesta, y puede conciliarse perfectamente su doctrina con la del Místico Doctor.

Examinemos, pues, cuáles sean las conveniencias en que se puede fundar el hecho de que todos los que alcanzan ese estado de perfección son confirmados en gracia; y de su estudio podremos deducir como consecuencia que el hecho es incontrovertible: los que llegan a la unión transformativa con Dios, son confirmados en gracia, aun cuando no hayan merecido *(de condigno)* esa confirmación. Muchos teólogos admiten que la perseverancia final se puede merecer congruentemente *(de congruo)*, aunque otros también lo niegan si se entiende esa congruencia en sentido riguroso. No nos detengamos en fórmulas y busquemos las realidades.

a) LA CONFIRMACIÓN EN GRACIA SE PUEDE ALCANZAR POR LA ORACIÓN. — La eficacia de nuestra oración no se funda en nuestros propios méritos, sino en los méritos de Cristo y en la divina miseri-

cordia, teniendo por garantía la divina promesa, que no puede fallar. Cuatro condiciones exigen los teólogos para que nuestra oración alcance infaliblemente lo que pide, las cuales, según Santo Tomás, vienen a quitar cuatro impedimentos que pueden anular o debilitar el resultado de la oración. El primer impedimento puede provenir de la mala disposición del que ora; y para removerlo se requiere que la oración sea piadosa, esto es, devota, humilde y confiada. El segundo impedimento procede del tiempo, por no haber llegado aún el tiempo oportuno de conceder lo que se pide; y para ello se requiere que la oración sea perseverante. El tercero nace de la indisposición de aquel para quien se pide; y por eso no es absolutamente eficaz sino cuando se pide por uno mismo, pues si se pide por otro, puede éste poner resistencia. Y el cuarto impedimento puede provenir de la cosa pedida, que no siempre es conveniente para la salvación; y por eso se requiere la última condición, conviene a saber, que sea cosa necesaria para la salvación eterna (In IV, dist. 15, q. III, a. 7). Según esta cuarta condición, sólo la perseverancia final, esto es, la muerte en estado de gracia, es lo que infaliblemente consigue el que la pide con las otras tres condiciones.

Pero la perseverancia en la gracia es lo más próximo que hay a la perseverancia final. El perseverar en gracia dice de suyo un orden intrínseco a la salvación, puesto que la gracia es condición absolutamente necesaria para alcanzarla y el que cae en el pecado ya se aparta del camino que a la salvación conduce. Es verdad que la misericordia de Dios puede aún tenderle su mano y establecerle nuevamente en el buen camino antes de la muerte; pero, de suyo, la ausencia de pecado es necesaria para la salvación, y por eso, bien podemos asegurar que Dios se la concede a quien con las otras condiciones se la pide.

¿Han cumplido las otras tres condiciones los que ya se hallan en ese estado de perfección, no por otro camino sino por el de una oración continua? La única en la que pudiera haber lugar a duda es la de la perseverancia en la oración, por no saber el tiempo oportuno en que Dios quiere conceder esa gracia. Mas bien parece, a lo que podemos entender, que el tiempo oportunísimo para conceder la perseverancia en la gracia—que es la misma confirmación en gracia—es ese en que Dios toma al alma por esposa, la transforma en El, ha-

ciéndola participante de todos sus bienes y adornándola con todas las preseas proporcionadas al Esposo divino.

Ya el alma, transformada en Cristo, ha vencido con Él a todos sus enemigos; ya ha muerto y resucitado con Él a nueva vida; ya ha expelido hasta las heces el zumo de su presunción y su amor propio, y toda entregada está a los divinos quereres. ¿No es tiempo de que el Señor le conceda ya lo que con todo su ser ansía, esa confirmación en gracia, puesto que volver a caer en el pecado sería para ella infinitamente más horroroso que el mismo infierno? Si a esas almas parece que el Señor ya no sabe negarles nada de cuanto le piden, complaciéndose en hacer la voluntad de ellas porque ellas hacen siempre la suya, ¿cómo les ha de negar una cosa tan necesaria y que tan ardientemente desean?

Bien podemos pensar, por lo tanto, que aunque no han podido merecer *(de condigno)* esa confirmación en gracia, la han alcanzado por su oración.

b) La amistad perfecta reclama la confirmación en gracia. — Ya se ha dicho que la caridad es amistad entre Dios y el alma (II-II, q. 23, a. 1). Esa amistad se establece cuando Dios confiere al alma su gracia, por la cual se da Él mismo, Bien eterno e infinito, que es lo más que puede dar. Pero la amistad ha de ser mutua, y el hombre no corresponde sino entregándose a Dios con todo cuanto es y todo cuanto tiene, amándole con todas sus fuerzas, que es con toda su capacidad de amar, como Él nos pide. Mientras eso no llegue, la amistad es imperfecta por parte del hombre, y Dios no puede tratarle como a amigo perfecto. Hay en él muchas cosas que no son de Dios: vive aún el propio yo y, con él, gran caudal de propios gustos y propios intereses, aunque no quisiera romper esa amistad.

¿Cuándo llega el momento en que el hombre se entregue a Dios totalmente, con una donación efectiva, por la cual el propio yo desaparezca como fundido en el yo divino? Con el afecto podrá hacerse esa entrega cuando el alma con toda decisión empieza el camino de la santidad; mas la entrega efectiva no se hace sino cuando el hábito de la caridad ha absorbido e informado toda nuestra potencia amativa y se ha eliminado todo el sedimento egoísta y pecaminoso, remansado en los bajos fondos de nuestro ser. Entonces es cuando el alma puede decir con verdad como la Esposa de los *Cantares*: "Mi amado para

mí y yo para él" (*Cant.*, II, 16), porque ya nada queda que no le haya dado. Para ello ha trabajado, luchado, sufrido, consumiendo todas sus fuerzas en esta empresa.

¿Y hemos de pensar que cuando llega ya la amistad como a su término, haciéndose, de dos, uno, por la unión perfecta entre el Amante y el amado; cuando el Señor recibe ya al alma por esposa y totalmente la posee, haya de arrojarla otra vez al arroyo, para que se vaya tras otros amadores y castigarla luego como adúltera? Impropio parece de la bondad infinita de Dios y de los fueros de la amistad. Cuando se hace la entrega total de uno mismo, no es por tiempo limitado, sino por toda la eternidad. Por eso el matrimonio es perpetuo e indisoluble, y la infidelidad de la esposa es un baldón para el esposo mismo.

La confirmación en gracia se funda, pues, en un derecho de amistad *(in jure amicabili)*, para los que ya se han entregado a Dios como perfectos amigos y como tales han sido recibidos por Él, que es en lo que los teólogos fundan el mérito de conveniencia *(de congruo)*. No parece que se salve muy bien la fidelidad a la amistad por parte de Dios, si Él permite todavía al alma caer en el pecado, que es ponerse en enemistad con Él y, en cuanto tal, principio de perdición eterna. La caridad perfecta es amistad perfecta; y esa amistad reclama por derecho propio la perpetuidad, la unión indisoluble, que no se obtiene sino por la confirmación en gracia.

c) LA CARIDAD DE LOS PERFECTOS, POR PARTE DEL SUJETO, ENVUELVE CIERTA IMPOSIBILIDAD MORAL PARA PERDERSE. — Demuestra Santo Tomás, en general, que la caridad en esta vida es amisible, contraponiéndola a la caridad de la patria, que ya no se puede perder (II-II, q. 24, a. XI). Y esto, por parte del sujeto, porque si el Espíritu Santo quiere conservarla, nadie se lo puede impedir.

Examinando atentamente los argumentos que nuestro Común Doctor emplea para probar su tesis, los hallamos enteramente demostrativos y convincentes, teniendo que afirmar con él que, en esta vida, siempre existe una posibilidad absoluta de que la caridad se pierda, a no ser que el Espíritu Santo la conserve por la confirmación en gracia. Mas del examen de esos mismos argumentos se deduce también que, en los perfectos de que tratamos, esa posibilidad llega a su mínima expresión, viniendo a constituir verdadera imposibilidad moral. Así

se puede compaginar perfectamente esta tesis general, con aquello de la "alianza perpetua" que los muy perfectos celebran ya en esta vida con la mente divina, de que en otra parte nos habla el Angélico (I-II, q. 61, a. V). Es perpetua esta alianza por la imposibilidad moral de que se rompa, aunque siempre permanece en posibilidad absoluta de romperse. Por eso, los que han llegado a ese grado de perfección necesitan aún ser confirmados en gracia, puesto que su estado no incluye necesariamente la perseverancia en ella; aunque presta sobrado fundamento para que el Espíritu Santo los confirme, haciendo perpetuo e indisoluble su pacto amistoso con el alma, por una razón de intrínseca conveniencia.

Analicemos separadamente los dos argumentos con que Santo Tomás demuestra su tesis general, y veremos comprobado lo que acabamos de decir.

1.° *La caridad considerada como forma.* — Las formas que se reciben en una materia o en un sujeto, son amisibles o pueden perderse siempre que no llenan toda la capacidad del sujeto, de modo que éste queda en potencia para recibir otra forma que venga a expulsar la primera. Así, el fuego que prende en un leño puede extinguirse mientras no lo ha invadido todo; pero después que lo ha convertido todo en ascua, ya no se apaga hasta que la materia se consuma por completo, porque no queda potencia en la madera para recibir otra forma.

Pues la caridad es una forma que se recibe en la mente humana. "Y de este modo—concluye Santo Tomás—, la caridad de la patria no se puede perder, porque llena toda la potencialidad de la humana mente, en cuanto que todo su movimiento tiende actualmente hacia Dios. Mas la caridad de la vía no llena de ese modo la potencialidad del sujeto, porque no siempre tiende a Dios actualmente; de donde se sigue que cuando no tiende actualmente a Dios, puede ocurrir alguna cosa por la cual se pierda la caridad" (II-II, q. 24, a. XI).

Ahora bien; ¿es verdad que la caridad de los que han llegado a la unión transformativa no tiende siempre en acto a Dios? Según el testimonio de los que han alcanzado ese estado, su vida es un acto incesante de amor, que no se interrumpe aun cuando tengan que atender a las cosas de afuera. El hábito de la caridad ya ha actualizado en sentido divino toda su potencia natural de amar; por donde podemos decir que esa forma de la caridad ha invadido ya toda la materia, que es la parte apetitiva del hombre, pues todos los movimientos

de su apetito, siendo deliberados, son ordenados e imperados por la caridad. De ahí que no parece quede en el sujeto lugar para admitir otra forma contraria, que venga a expeler la forma de la caridad. El amor lo ha reducido todo, lo ha absorbido todo, y parece no saben ni pueden otra cosa más que amar. En este supuesto, la caridad de estas almas perfectísimas sería inamisible, que por eso el mismo Angélico compara ese estado al de los bienaventurados (I-II, q. 61, a. V).

Mas todavía hay una gran distancia entre esta caridad y la del cielo. Aquí, el hábito de la caridad ha informado ya toda la potencia amativa del sujeto; pero el acto de la caridad, aunque sea continuo, no siempre irrumpe con toda la fuerza de que es capaz hacia Dios, como el mismo Angélico advierte (II-II, q. 24, a. VIII), por la flaqueza de la vida humana y por las otras necesidades a que es preciso atender, que debilitan, aunque no impidan del todo, nuestra atención y nuestro acto de amor hacia Dios. De ahí proviene el que en ese estado se puedan cometer, y se cometan de hecho, algunos pecados veniales, aunque no sean perfectamente deliberados. Luego queda algo en el sujeto que no está todavía reducido y absorbido por la caridad, aunque no sea de una manera habitual. Esos pecados veniales, por lo mismo que no son totalmente deliberados, pueden coexistir, no sólo con el hábito perfecto de la caridad, sino también con su acto—pues ya hemos dicho que en los perfectos es ininterrumpido—, siempre que el acto de la caridad no salga tan intenso como pudiera salir, esto es, con toda la potencia y energía del hábito mismo.

Por aquí se descubre ya una brecha por la cual alguna forma contraria a la caridad pudiera entrar en el alma. Posibilidad remotísima, ciertamente, porque cada pecado venial que cae en estas almas es como una gota de agua que cayera en un gran fuego, la cual, por la intensidad del calor, es inmediatamente evaporada. Así, cuando el alma completamente encandecida por el fuego del divino amor, incurre en algún pecado leve por inadvertencia o flaqueza de momento, luego que lo advierte, por el fuego consumidor que dentro arde, prorrumpe en llamaradas más intensas de caridad que lo consumen y aniquilan. De ese modo, apenas se concibe que los pecados veniales de esas almas puedan abrir camino al pecado mortal disponiéndolas para cometerlo, porque no dejan rastro en el alma, sino que le dan ocasión para mayores incendios amorosos.

En consecuencia, hay una posibilidad absoluta para que el alma, aun en ese estado de caridad perfecta, pierda la gracia por el pecado mortal; pero hay cierta imposibilidad moral para cometerlo, lo cual produce esa congruencia para que el Espíritu Santo la confirme en su gracia.

2.° *La caridad considerada como hábito.* — Todo hábito inclina la potencia a su operación propia, en cuanto dispone al sujeto proporcionándole al objeto, de tal manera que aquel objeto le parezca conveniente. De este modo, según la disposición en que uno se encuentra, así juzga del objeto en cuanto conveniente o disconveniente para él mismo. De donde deduce el Angélico que en la patria no puede perderse la caridad, porque se tiene presente la misma esencia de la bondad, que es Dios, el cual no puede menos de parecer bueno y conveniente en todo momento. Pero en esta vida, como no se ve la esencia divina, que es la esencia de la bondad, podemos obrar en contra de la caridad, en cuanto que nos parezca conveniente en aquel caso alguna cosa contraria a la caridad misma (II-II, q. 24, a. XI).

El argumento no tiene vuelta de hoja, hablando en general y de un modo absoluto, como Santo Tomás lo propone. Mas, tratándose de la caridad perfecta, aun en esta vida, hallamos cierta imposibilidad moral para su amisión. En primer lugar, ese hábito perfecto de caridad es el que ha informado ya todas las energías volitivas de nuestro ser, ha actualizado ya todas las potencialidades de nuestra capacidad afectiva en orden a Dios; por lo cual, la disposición de la mente es siempre de conveniencia en orden al objeto de la caridad, pues ninguna otra cosa hay que diga razon de conveniencia para un sujeto así dispuesto, fuera de Dios mismo. Y, en segundo lugar, si los que han llegado a esa unión perfecta con Dios no ven la misma esencia divina, ven a Dios de algún modo, de un modo perfectísimo, por el don de entendimiento; le saborean y juzgan de todas las cosas por El a impulso del don de sabiduría, que ya en ellos actúa con perfección, proporcionalmente a su caridad. Esa visión de Dios, en tal estado, es continua, porque precisamente se caracteriza el matrimonio espiritual por la presencia de las tres Divinas Personas en el alma; y es tan clara, según el testimonio de los místicos, que supera con mucho a la claridad con que se pueden ver los objetos corporales o cualquiera otra cosa creada, aunque dista infinito todavía de las claridades de la gloria.

En este supuesto, ¿no podemos decir que la caridad de esas almas es moralmente imperdible, por el mismo argumento que Santo Tomás emplea para probar su inamisibilidad en la patria? El hábito de la caridad ha dispuesto todo el sujeto en orden al Bien infinito, sin que quede una mínima parte en la potencia natural que diga orden de conveniencia con los bienes creados en cuanto pueden contrariar a la caridad misma; y el objeto de la caridad es visto continuamente como bien infinitamente mayor y más conveniente que todos los otros bienes, aunque no sea visto en su misma esencia. Por consiguiente, bien podemos concluir que existe una verdadera imposibilidad moral de que la voluntad se incline por ningún bien aparente, perpetrando el pecado, cuando con tanta claridad tiene delante, y aun dentro de sí misma, su bien verdadero.

Y esa imposibilidad moral de cometer el pecado, a que el alma ha llegado por mérito propio, ¿no ha de ser suficiente para fundar una verdadera congruencia de que Dios la confirme en gracia?

d) LA CONFIRMACIÓN EN GRACIA ES TAMBIÉN POSTULADO DE LA ESPERANZA PERFECTA. — Nuestra esperanza de conseguir la gloria es cierta, certísima, infalible, al igual de la fe, en la cual se apoya. "La esperanza—escribe el Angélico—tiende con certeza a su fin, como que participa la certeza de la fe, que está en la parte cognoscitiva" (II-II, q. 18, a. IV). Siendo virtud teológica, tiene por objeto inmediato a Dios, al cual se espera *(objectum quod)* y en el cual se espera *(objectum quo)*, y por eso no puede fallar.

Mas la certeza especulativa de la fe, que es madre de la certeza práctica de la esperanza, es muy distinta si se considera la fe en sí misma *(quoad se)* y si se considera en orden a nosotros *(quoad nos)*. La fe, en sí, es infalible, más cierta que cualquiera otro conocimiento, porque tiene por motivo formal la Verdad primera, de la cual procede toda otra verdad; mas, respecto de nosotros, tiene una certeza inferior a la de la ciencia, por la imperfección con que alcanzamos su objeto formal, a causa del elemento humano que en ella se mezcla; y, así, no alcanza la fe toda la certeza que le es propia mientras no sea totalmente purificada de todo humano elemento y actuada a lo divino, lo cual es obra de los dones.

Pues la esperanza que de ella nace, no teniendo otra certeza que la que participa de la fe *(participative)*, tiene que seguir en todo

pareja con ella. La esperanza, en sí misma, es certísima *(quoad se)*, porque el motivo en que se apoya es la omnipotencia y misericordia de Dios (Ib., ad 2), que son infinitas y no pueden fallar jamás; mas, respecto de nosotros *(quoad nos)*, la esperanza es incierta precisamente por el elemento humano que se le mezcla, porque queremos apoyarla en algo nuestro, en nuestras obras o en nuestros méritos; y, como todo lo nuestro falla con frecuencia, así la esperanza puede fallar, no por lo que tiene de sí, sino por lo que de nosotros se le pega. Por eso, la virtud de la esperanza tiene que ser también purificada en las grandes noches del espíritu, en las cuales el alma se ve como despojada de toda esperanza, al verse a sí misma desnuda de todo mérito y sólo como un acervo de pecados, que están ya clamando para que el infierno la trague. En tal estado, sin esperanza espera, porque no es la esperanza la que se le ha quitado en cuanto virtud teológica, sino precisamente en lo que no tenía de tal virtud, que eran los apoyos humanos que la sostenían.

De esas noches sale ya la esperanza completamente purificada, como las otras virtudes teológicas. Ya el alma no puede esperar nada de sí, porque ve claramente que nada tiene suyo; todo lo suyo lo ha entregado con el don de sí misma, y como ella ya es de Dios y sólo para Dios se quiere, no espera nada para sí, sino todo para la gloria de Dios, que en ella y por ella quiere ser glorificado. Entonces es cuando el alma arroja sobre el Señor el cuidado de sí misma, bien segura de que Él la sostendrá, porque no permitirá jamás que el justo vacile, como dice el Real Profeta (Salm. 54, 23). Y, entonces, su esperanza es certísima, tan cierta como su fe, en la cual únicamente se apoya y con la cual ve clarísimamente la omnipotencia y misericordia de Dios para salvarla, porque tiene la seguridad de que nada ni nadie es poderoso para arrancarla de los brazos de su Dios, que ya la ha tomado como suya. Así decía el Apóstol: "Bien sé a quién me he confiado, y estoy seguro de que es poderoso para guardar mi depósito para aquel día" (*II Tim.*, I, 12).

Esta esperanza certísima es la que vemos en los santos. Y si a veces no dejan de asaltarles algunos temores, son tan superficiales —como procedentes de la imaginación y el humano discurso—, que no llegan a turbar la seguridad y paz inalterables que en el fondo del alma experimentan.

Pues esta certeza y seguridad con que confían a Dios el cuidado

de sí mismos, es motivo suficiente para que Dios les confirme en su gracia, porque nadie confía en Él que sea defraudado. La esperanza perfecta, a la cual el Espíritu Santo conduce por sus dones, implica necesariamente esa certeza, la cual funda cierto derecho—atendida la bondad infinita de Dios—de que no salga fallida. Así nos dice San Juan de la Cruz que "esperanza del cielo, tanto alcanza cuanto espera". Aun entre los hombres, cuando una persona se confía enteramente a otra para que la salve de algún peligro y disponga de ella lo que quiera y como quiera, ¿no se sentirá esa segunda con cierta obligación de hacer por la otra cuanto pueda? No es una obligación rigurosa, pero un corazón bueno, por su misma bondad se siente obligado a corresponder a la confianza que en él se deposita. Pues si esto hacen los hombres con una mínima parte de bondad participada, ¿qué no hará Aquel que es la Bondad por esencia, con el alma que ya totalmente se le ha entregado y se ha puesto enteramente en sus manos, arrojando en Él todos sus cuidados, como que ya no se posee a sí misma, sino que sólo a Dios pertenece?

Tenemos, pues, en conclusión que, aun cuando la confirmación en gracia, como la perseverancia final, no puede propiamente merecerse *(de condigno)*, y el estado de perfección no la lleva consigo necesariamente, hay una verdadera conveniencia de que Dios la conceda a todos los que a tal estado llegan, no como gracia especial que puede concederse a cualquiera, hasta a los muy imperfectos, sino como cosa normal, pues la bondad de Dios no falla nunca.

Ya se comprende que, sin revelación especial, no pueden los santos tener certeza de su confirmación en gracia; y esa revelación algunas veces se la hace, pero no siempre, de donde pueden provenir sus temores. Pero el que ellos no sepan si están confirmados en gracia no es motivo para decir que no lo estén.

Plegue a Dios lo sean todos cuantos esto leyeren, y a nosotros no nos olvide en su infinita misericordia, mientras con buenas obras nos esforzamos por hacer cierta nuestra vocación y elección (II PETRI, I, 10).

FIN

ÍNDICE

Págs.

INTRODUCCIÓN:

I. — El hombre 5
II. — La obra 11
III. — Los dones 15
IV. — Nuestra traducción 21
V. — Nuestras notas doctrinales 23

CAPÍTULO I. — *Doctrina de la Sagrada Escritura acerca de los dones* 27

Razón escrituristica de la denominación de espíritus y dones 30

NOTA A. — Las tres vías 39
I. — Vía purgativa 40
II. — Vía iluminativa 49
III. — Vía unitiva 65

NOTA B. — Inhabitación, dones y experiencia mística 87
Preámbulos 88
Conclusión 103
Resumen esquemático 122

NOTA C. — Los dones y la contemplación 126

CAPÍTULO II. — *Naturaleza de los dones* 155

1. Los dones son hábitos distintos de las virtudes teológicas y morales 155
A) Los dones del Espíritu Santo son hábitos 158
B) Los dones se distinguen de las virtudes teologales y morales 161
2. Objeciones y respuestas 168

NOTA D. — El modo normal de obrar los hábitos infusos 181

NOTA E. — Obligatoriedad de los dones 197

I — Todos tenemos obligación de tender siempre a la perfección 198

Págs.

II. — La perfección y los consejos evangélicos 205
III. — El movimiento interior de los dones es obligatorio 210

CAPÍTULO III. — *Propiedades de los dones del Espíritu Santo* 219

I. — Conexión de los dones entre sí y con la caridad 219
II. — Permanencia de los dones del Espíritu Santo en el cielo 227
III. — Igualdad y desigualdad de los dones . . 230

NOTA F. — Crecimiento en la caridad y en los dones 233
I. — Cómo crece la caridad en el alma 233
II. — Crecimiento de los dones en relación con la caridad 254
1.° Igualdad y desigualdad en los dones . 254
2.° Influjo de los dones sobre la caridad . 258
3.° Medios de procurar la actuación de los dones 266

NOTA G. — Diferencias generales entre dones y virtudes 270

NOTA H. — Los dones son necesarios para ayuda y perfección de las virtudes infusas 291

NOTA I. — Necesidad de los dones para la salvación 302

CAPÍTULO IV. — *Número de los dones* 327

Los dones no son menos de siete 332
Los dones no son más de siete y forman especies indivisibles 333

NOTA J. — Nombre y número de los dones 339

NOTA K. — Los dones y las gracias gratis dadas en los fenómenos místicos extraordinarios 346
I. — Fenómenos psíquicos o de conocimiento 349
II. — Fenómenos en los cuerpos 368

CAPÍTULO V. — *El don de entendimiento* 393

1.° El don de entendimiento no consiste sólo en la simple aprehensión de los términos, sino que incluye un juicio . . . 393
2.° El acto del don de entendimiento es distinto de los actos de la fe y de los demás dones 403
3.° Distinción del acto del don de entendimiento de los actos de la fe y de los demás dones y hábitos. Objeto del don de entendimiento 409
4.° En el cielo, el don de entendimiento es distinto de la luz de gloria 417

NOTA L. — La virtud de la fe y el don de entendimiento . . 427

Pág.

NOTA M. — El don de entendimiento y las tentaciones contra la fe 449

NOTA N. — El don de entendimiento y la visión beatífica 461

CAPÍTULO VI. — *Los dones de sabiduría y de ciencia* 483

I. — Don de sabiduría:
1.° El don de sabiduría se distingue por su misma razón formal de la fe y de los otros dones y hábitos 483
2.° A qué materias se extiende el don de sabiduría . 496
II. — Don de ciencia. — Distinción entre el don de ciencia y las otras virtudes y dones 501

NOTA O. — El don de sabiduría y el amor afectivo 507

CAPÍTULO VII. — *El don de consejo se distingue de la fe, de la prudencia infusa y de los otros dones* . . . 523

NOTA P. — Diferencia entre el don de consejo y la prudencia infusa . . 537

NOTA Q. — Don de consejo y espíritu de sumisión 539

CAPÍTULO VIII. — *Dones de piedad, fortaleza y temor* 543

I. — Don de piedad : 543
II. — Don de fortaleza 554
III. — Don de temor 560

NOTA R. — La materia del don de piedad 569

NOTA S. — El don de temor y las purificaciones pasivas 575

CAPÍTULO IX. — *Actos y efectos de los dones* 585

1.° Su explicación y efectos que causan en nosotros . . . 585
2.° Cómo, siendo siete los dones, se enumeran ocho bienaventuranzas por San Marcos y sólo cuatro por San Lucas . . 586
3.° ¿Incluyen estas bienaventuranzas solamente obras de consejo, o también los preceptos de ley ordinaria? 587

NOTA T. — Vicios contrarios a los dones 589

NOTA U. — El estado de perfección y la confirmación en gracia. 601